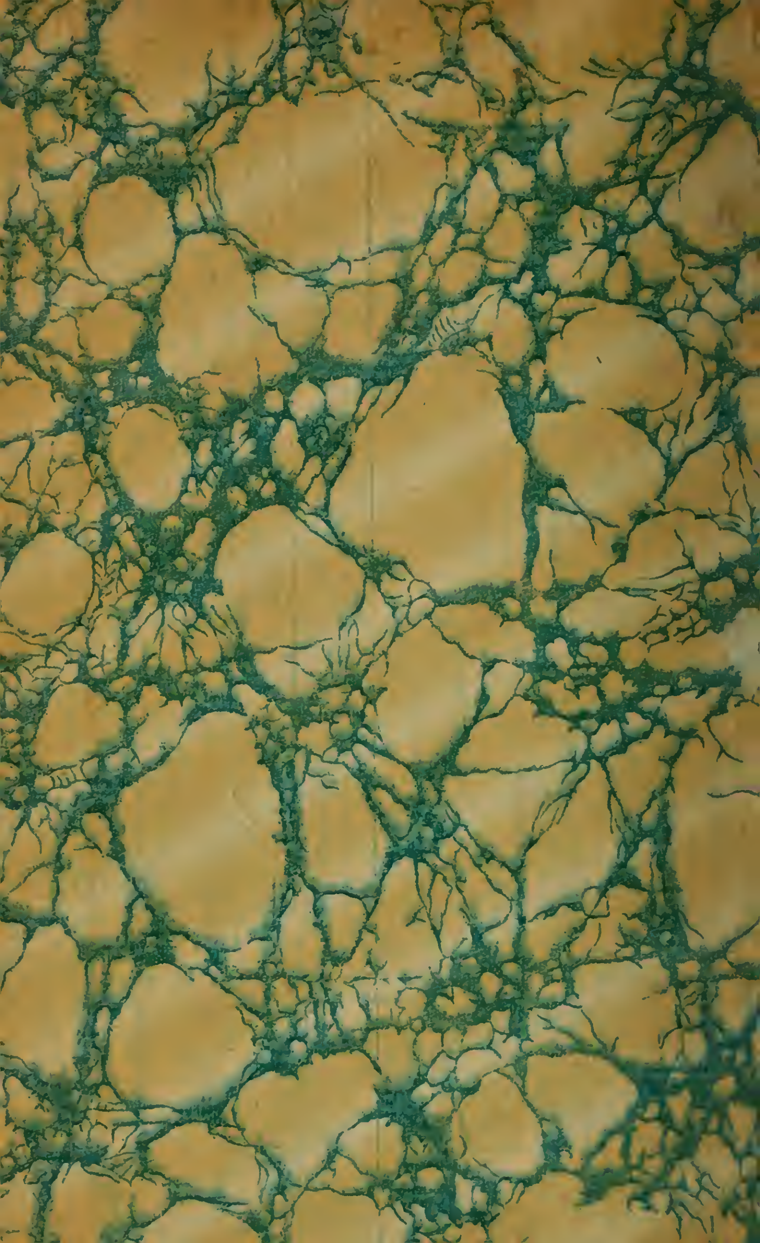
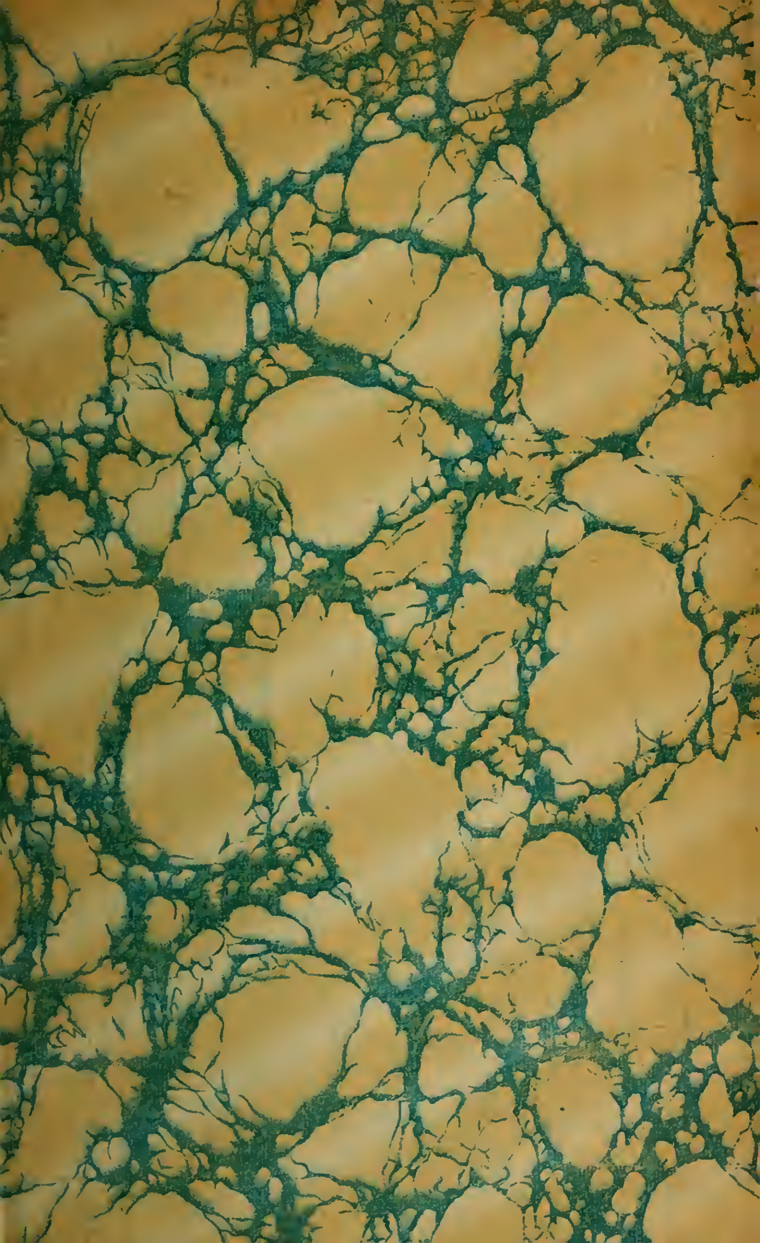

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01904545 9





RECHERCHES

DE LA MÉTHODE

Neuchâtel, imp. de Ch. Leidecker et A. Combe.

RECHERCHES

DE

LA MÉTHODE

QUI CONDUIT A LA VÉRITÉ
SUR NOS PLUS GRANDS INTÉRÊTS

Avec quelques APPLICATIONS et quelques EXEMPLES

PAR

Charles SECRÉTAN.



NEUCHATEL
rue de l'Hôpital
CHARLES LEIDECKER
ÉDITEUR.

PARIS
3, rue de la Paix
GRASSART
LIBRAIRE.

1857

PRÉFACE.

Ce livre ne contient pas ce que son titre semble annoncer : ce n'est pas un Manuel de l'actionnaire et du spéculateur; il ne parle ni d'agriculture ni d'hygiène élégante, il n'organise pas même le travail sur un plan nouveau; c'est un ouvrage de philosophie, et les intérêts sur lesquels l'auteur y cherche à s'éclairer sont essentiellement de l'ordre moral. Il s'agit ici de la marche à suivre pour arriver à des convictions religieuses.

Les pages que nous avons recueillies s'adressent au scepticisme philosophique, aux partisans de l'autorité religieuse, aux rationalistes, à tous les esprits pour lesquels les questions morales sont l'objet d'un intérêt réel, quelle que soit la manière dont ils les ont résolues ou dont ils cherchent à les poser. Nous nous efforçons de rendre sensibles les inconvénients, les contradictions de leurs méthodes. Nous leur en proposons une qui a la conscience pour point de départ et qui nous semble aboutir réellement à des vues satisfaisantes par la raison et salutaires en pratique.

Ces matières en général m'ont toujours paru fort attachantes; malheureusement, l'expérience, m'a forcé trop tard de reconnaître que bien peu de gens partagent cet avis. Je voudrais en augmenter le nombre; je voudrais, s'il

est possible, recruter un ou deux lecteurs, en faisant sentir aux hommes positifs que ces vieilles questions de Dieu, du devoir, de l'éternité ne laissent pas d'avoir de l'importance, et que le temps qu'on leur donnait jadis n'était pas absolument perdu. Je crains bien de prendre une peine inutile; les aspects sont peu rassurants, et ma foi trop faible. Par où commencer? Pour convaincre, il faut des auditeurs d'abord, puis des auditeurs qui consentent à raisonner; mais de nos jours on calcule encore, on ne raisonne plus, l'esprit est trop prompt, les heures trop courtes. Le commencement, c'est le gain d'aujourd'hui, le but, c'est le plaisir de demain; ceux qui regardent au delà, ceux qui cherchent un *pourquoi*, un *après* quelconque, ne sont point des esprits positifs, ce sont des esprits chimériques, ce ne sont plus des hommes de notre temps.

Et pourtant comment pourrait-on croire qu'il ne serve à rien de penser? Pour savoir s'il convient d'acheter ou de vendre telle obligation, telle drogue, pour faire une affaire en n'importe quoi, il faut saisir un enchaînement d'effets et de causes, il faut réfléchir. Pour bien dépenser ses revenus, ses capitaux ou ceux d'autrui, il faut réfléchir également : notre luxe est un produit de l'intelligence, nos cuisiniers pensent encore, et quand les tailleurs pensaient, on était mieux mis. Un dernier effort : si l'on acquiert, si l'on consomme, c'est pour jouir. Nous n'avons pas encore oublié tout à fait le sens du vieux mot *bonheur*. On conviendra que dans la richesse et dans son emploi, c'est le bonheur que cherchent les hommes. Eh! bien, serait-il interdit de se demander s'ils l'y trouvent? Puisqu'il est d'un habile homme de calculer les moyens sûrs d'arriver au second million, qui nous empêche d'examiner s'il ne

vaudrait pas mieux se contenter du premier, de moins peut-être? Qu'est-ce qui prouve que le bonheur consiste nécessairement à dépenser beaucoup d'argent avec telles personnes, dans telle rue ou dans telles eaux? Si l'on se permettait plus souvent une opinion individuelle sur la question de savoir où est le bonheur, nous verrions moins de condamnations, de banqueroutes et de suicides. Il n'est donc pas rigoureusement obligatoire de mettre tout son esprit dans l'étude des moyens, et la question du but n'est pas indigne d'un homme sérieux. Il serait intéressant de savoir où l'on va, si la chose était possible, et pour prononcer qu'elle ne l'est pas, il ne serait pas mal de s'en être enquis. La Bourse est le chemin de la fortune, la fortune est le chemin du plaisir, le plaisir lui-même est-il l'unique fin de l'activité? N'y a-t-il rien et n'y eut-il jamais en nous rien qui nous fît entrevoir, pressentir un autre objet désirable que ces satisfactions instinctives? Voilà comment la question du but de l'existence se présente tout naturellement à notre esprit, dès que la préoccupation d'un résultat prochain cesse un moment de le harceler.

Quel est notre but? C'est bien là, je crois, un problème de philosophie. Ainsi nous en avons tous fait, de la philosophie, quand même nous n'en faisons plus, et peut-être, en regardant bien, trouverait-on qu'à moments perdus vous y retombez quelques fois. Pour s'intéresser aux sujets qui nous occupent, il ne faut qu'une chose : bannir la fausse honte, se laisser aller, permettre à la pensée de suivre sa pente naturelle, sans la restreindre de propos délibéré à des questions qui n'ont d'intérêt qu'à leur place, après que plusieurs autres, dont on ne s'informe point, auraient été résolues.

A ce discours les véritables représentants de notre époque se borneront à lever les épaules; mais voici, je crois, quel est le sens de leur dédaigneux silence: « Il est « vrai, les matières philosophiques ont de l'intérêt pour « les enfants; les hommes en sont revenus; c'est pour cela « qu'ils sont des hommes. La limite qu'ils s'imposent fait « leur force. Les questions que vous voulez réchauffer ont « été agitées pendant des milliers d'années sans le moindre « résultat positif. On ne peut rien savoir d'une vie à venir. « Le cœur humain est toujours le même, ses passions ne « changent pas. Nous savons ce que nous voulons et nous « savons aussi ce que vous voulez. Notre but nous est dicté « par la nature, il restera le même, qu'on y pense ou qu'on « n'y pense pas. L'affaire c'est d'arriver, et c'est à cela « qu'il faut mettre son talent, quand on en a. Pendant les « siècles de la Théologie, l'Europe était pauvre et la guerre « régnait dans tous les villages, les philosophes nous ont « donné la révolution et la banqueroute. Cependant, malgré « les théologiens et les philosophes, la société s'est sou- « tenue par le travail. Depuis qu'il n'y a plus de tels songe- « creux ou qu'on n'y prend plus garde, elle a fait d'im- « menses progrès. En s'enrichissant, on accroit la fortune « publique; en pensant aux moyens d'abréger son propre « travail, on fait des découvertes. Travailler, jouir, voilà « le sérieux de la vie, au delà il n'y a que des rêveries et « des contes. Ce qui est sacré, c'est la propriété qui nous « permet de vivre sans trop de peine, et l'ordre social qui « garantit nos biens. »

Les intérêts matériels, telle est donc la seule chose réelle. Les perfectionnemens matériels sont le seul objet de la civilisation, et la supériorité de notre siècle consiste à s'être

dit clairement ces vérités que beaucoup de gens avaient déjà comprises. Les gens d'esprit se sont toujours douté qu'il n'y a pas d'esprit; aujourd'hui la chose est évidente, il n'y a pas moyen de la déguiser.

L'avouerai-je? malgré la grandeur du témoignage que notre âge se rend à lui-même sous tant de formes, cette négation du monde moral ne laisse pas d'éveiller en moi des scrupules obstinés. Les animaux sont aussi des êtres sensibles, qui ont des besoins pareils aux nôtres et qui travaillent à les satisfaire; ils sont heureux à leur façon, sans nous ils le seraient bien davantage : si l'homme et les animaux sont organisés pour les mêmes fins, il n'y a pas entre eux une très-grande différence. Notre amour-propre aime à se persuader que les animaux nous sont inférieurs: si cette opinion n'est pas erronée, n'est-il pas singulier que le perfectionnement consiste pour l'homme à se rapprocher de plus en plus des animaux? Pourtant c'est bien là ce qu'on nous enseigne. Le rêveur, qui cherche à connaître Dieu, le niais qui cherche son devoir et qui s'y sacrifie, obéissent à un principe que l'animal ne possède pas, tandis que celui qui poursuit des jouissances sensibles et qui combine les moyens d'y arriver fait la même chose que l'animal. Il la fait mieux, dira-t-on? — Je le veux bien; mais d'où vient cela? — Sans contredit de la supériorité de son intelligence. Et n'est-ce pas la même supériorité de l'intelligence humaine qui nous a donné ces idées de Dieu, de devoir, d'immortalité, dont l'influence salutaire ou fâcheuse est si considérable dans notre histoire, et dont nous avons tant de peine à nous dépouiller? En tout temps, le plus grand nombre des hommes se sont occupés de labours,

d'industrie et de trafic, choses raisonnables; comment s'expliquer l'immense ascendant qu'ont acquis sur eux quelques esprits dévoyés et tournés vers l'inaccessible? Pourquoi la masse des gens sensés s'est-elle inclinée devant quatre ou cinq fous, et pourquoi, malgré tous nos progrès, sommes-nous encore tentés de leur reconnaître du génie?

La même objection se présente sous un autre aspect : Voyez la place immense qu'occupent dans nos arts, dans nos littératures et jusques dans la langue de la conversation familière, les opinions, les préjugés répandus par les religions et par les philosophies sur tous ces sujets interdits. Si l'on effaçait avec conséquence tout ce qui provient de cette source, que resterait-il? Que serait un art, que serait une langue où les éléments sensibles auraient cessé de servir de symboles à l'immatériel? Que ferions-nous pour nous amuser, et comment nous y prendrions-nous pour nous entendre, quand tout ce qui nous vient du monde moral aurait disparu?

Les philosophes du positivisme ont sans doute une réponse à toutes ces questions, mais ces philosophes ne sont pas des esprits positifs, et leurs tentatives pour formuler l'opinion régnante en détachant la société des idées morales exciteraient la risée universelle, s'ils n'étaient protégés par l'inattention qui enveloppe indifféremment tous les systêmes.

Les croyances religieuses n'ont pas seulement formé l'art, la langue et la littérature, elles sont à la base de toutes les créations historiques, elles ont présidé visiblement à l'organisation des sociétés. De nos jours encore, elles en forment le ciment, c'est un fait reconnu des hommes

pratiques. Ceux qui s'avisent de le contester sont des rêveurs, des philosophes, que le sentiment public condamne aussi bien que les dévots soumis par conscience aux préceptes d'une religion positive et que les penseurs qui osent affirmer quelque chose de leur chef sur l'âme et sur Dieu. Ce que les gens éclairés demandent de leurs pareils, c'est qu'ils soient affranchis de préjugés et de préoccupations religieuses, assez du moins pour ne pas les ennuyer de leurs pratiques et de leurs scrupules, mais qu'ils respectent la religion comme institution sociale. C'est aussi l'intérêt social de la religion que ses défenseurs attitrés allèguent aujourd'hui presque exclusivement, parce qu'ils savent bien que c'est le moyen d'être écoutés. Il ne faudrait pas les presser beaucoup pour leur faire avouer, dans l'intimité, que leur partie serait perdue, s'ils étaient réduits à la piété de ceux qui croient, mais ils trouvent un puissant auxiliaire dans l'intérêt de ceux qui ne croient pas. Aux yeux du siècle présent, la religion est donc un moyen politique, et ce point de vue prévaut tellement que plusieurs ont conclu de l'utilité des institutions religieuses à la vérité de leur principe, et sont devenus non-seulement des professants, mais des croyants sincères dans l'intérêt de l'ordre public et par amour pour la propriété. Ou plutôt, malheureusement, nous précisons trop, ils professent et pensent bien faire, du moment que la chose est utile ; quant à ce qu'ils croient personnellement, ils ne le savent pas eux-mêmes. La merveille de notre époque c'est justement que la question de la vérité ne se pose plus, même dans le for intérieur. Mais on reconnaît bien haut l'utilité dont est, pour les classes aisées, le maintien des croyances et des habitudes religieuses dans les masses, et cela suffit à régler les dehors.

Je ne conteste pas que la crédulité des populations ne présente en effet quelques avantages. Comme les journaux les plus amis de l'ordre se plaisent à le remarquer, le clergé est pour la gendarmerie un auxiliaire précieux. Dans un état de choses où les moyens de jouir sont très-inégalement réparti, les considérations d'intérêt bien entendu suffiraient difficilement pour engager tout le monde à respecter les lois civiles, même en supposant que tous pussent apprécier les moifs de ce genre. A dire vrai, je ne vois pas comment on établirait cet intérêt aux yeux d'un grand nombre sans y faire entrer la crainte des punitions comme un élément essentiel. La compression resterait donc l'unique moyen de soutenir une société dont tous les membres seraient arrivés aux opinions qui règnent aujourd'hui dans les classes éclairées. Mais la compression réclame des agents plus ou moins volontaires, qu'il faut abuser ou contenter... Nous n'insisterons pas davantage sur les bienfaits de la religion. Nous n'examinerons pas jusqu'à quel point la continuation de ces bienfaits est assurée ou compromise par l'état général des esprits. Nous ne demandons pas si les semblants de respect des gens affranchis pour leur propre compte produisent tout l'effet qu'ils en attendent, ou si leurs démonstrations n'agissent pas quelquefois en sens contraire du but desiré. Nous voudrions seulement rendre les hommes sérieux attentifs à leurs propres opinions. Suivant eux le progrès de notre siècle consisterait à s'être séparé des objets propres de l'intelligence humaine, qui avaient été jusqu'ici son premier intérêt, sa plus grande occupation, et qui ont fourni la substance de tous ses développements. Le progrès pour l'individu serait de laissser mourir tout ce côté

de la vie sur lequel, de leur propre aveu, repose l'édifice de la société. Ils ne croient pas à la religion, mais ils confessent que c'est elle qui a formé, qui a régi les nations, et ils ne prétendent point qu'elles eussent pu se constituer autrement. Ils ne croient pas à la religion; mais ils réputent les institutions religieuses nécessaires à l'ordre social. Ils estiment donc que l'ordre social est fondé sur le mensonge; ils n'en imaginent aucun qui pût subsister sans le mensonge. Et cependant ils estiment que cet ordre est l'ordre, ils trouvent que tout est bien ainsi. Ces opinions ne sont point nouvelles. En mettant à nu leurs contradictions, le temps aurait pu les discréditer, s'il était digne d'un homme positif de prendre garde aux contradictions de sa pensée.

Que les religions soient des inventions politiques ou philosophiques, c'est possible, mais comment leurs auteurs, qui étaient des hommes, s'en fussent ils avisés, comment auraient-ils pu trouver créance, s'il n'y avait pas dans l'homme une faculté religieuse? Et comment s'expliquer l'existence d'une telle faculté sans lui assigner un objet réel?

Non, la prétention des esprits positifs, comme ils s'appellent, ne tient pas devant un examen impartial de l'homme. Il n'y a pas de bon sens à vouloir nier, étouffer une fonction de son être aussi caractérisée et qui occupe une telle place dans son histoire. Si Dieu est un problème, la religion est un fait : hier encore elle était tout, sa retraite laisse un vide immense. D'où vient la religion, si Dieu n'est pas, ou s'il est dans la destination de l'homme de ne point s'en occuper? La circonstance qu'un certain nombre de personnes trouvent moyen de se passer de religion, ne prouve nullement que la religion ne soit pas un besoin

de notre nature et qu'elle ne réponde à rien. L'harmonie n'est pas une chimère, quoique beaucoup de gens aient l'oreille fausse, et l'existence des aveugles ne m'empêche pas de croire au soleil. Peut-être y a-t-il plus d'incrédules et d'indifférents qu'il n'y a d'aveugles; mais la question n'est pas là, surtout si les indifférents eux-mêmes sentent le besoin de la religion pour les autres, et si d'autres symptômes moins équivoques nous montrent en effet dans l'affaiblissement des croyances religieuses une calamité présente, une menace pour l'avenir.

Faire de la religion un accident, c'est tout simplement une absurdité. Mais s'il en est autrement, si le sentiment religieux, quelqu'obscurci qu'il soit chez certains individus, chez certains peuples même, est essentiel à l'humanité; on peut parler de crises religieuses, de révolutions religieuses, on ne saurait raisonnablement espérer ni craindre que la religion disparaisse jamais. Le peu d'influence qu'elle exerce n'est donc pas un signe de maturité, c'est un symptôme de maladie.

En effet, cette éclipse de la pensée religieuse, sur la profondeur de laquelle les plus bruyantes affections ne réussissent pas à donner le change, ne sentez-vous pas qu'elle coïncide avec une singulière prostration de la littérature, comme avec le plus complet désenchantement sur toutes les questions politiques au bout desquelles on ne voit pas une autre répartition de la richesse? L'argent est la seule distinction sociale qui subsiste, et sur tous les degrés de l'échelle il n'y a qu'un seul amour : l'argent. Dans ce sens tout le monde est d'accord : si c'est un gage de paix, à la bonne heure! Chacun est plus ou moins entraîné dans ce mouvement; mais ceux qui en profitent et qui l'exaltent

sont obligés eux-mêmes de s'avouer que le progrès actuel se paie assez cher. La sécurité des rapports en a souffert comme la politesse et la distinction des manières, l'esprit a baissé, la conversation roule dans un cercle monotone, on exécute mieux que jamais la musique écrite autrefois; mais les arts, où le savoir faire abonde, accusent une pauvreté d'invention, une incertitude de goût peu rassurantes. La famille n'a pas sensiblement profité des pertes de la vie publique; et pour tout dire, il ne nous reste guère que la sensation physique et les émotions du tapis franc.

*

Tout en regrettant cet état des esprits, nous cherchons à nous en expliquer l'origine, afin de voir comment il changera vraisemblablement et quel profit durable il en pourrait résulter pour l'humanité. Car nous savons qu'il passera, comme tout passe, et nous ne renonçons pas à l'idée que Dieu veut en tirer un peu de bien.

Dans une page admirable, dont j'ai cité quelques lignes[1], Pascal distingue et superpose les trois domaines de la nature, de l'intelligence et de la charité. Cette belle pensée, que je n'ose plus répéter ici, Pascal l'écrivait à la gloire de Jésus-Christ, sous la dictée de la conscience. Chacun accepte instinctivement l'ordre qu'elle établit. Le jugement naturel de tout esprit droit le porte à mettre le cœur, les vertus morales, la rectitude de la volonté au-dessus des facultés de l'intelligence, comme à tenir les qualités de l'esprit en plus haute estime que les avantages du corps, de la fortune et de la position extérieure. L'expé-

[1] P. 67.

rience réforme le plus souvent ces appréciations spontanées. A l'école, nous observons qu'on fait bien plus grand cas du talent que du caractère, nos jugements se modifient sur ce point par l'effet de l'imitation, et les gens qui n'ont jamais pu sortir de l'école (je parle des professeurs, mes chers confrères), les savants, les littérateurs, les hommes d'intelligence sont assez généralement d'accord pour mettre l'intelligence au premier rang. Plus tard on apprend que le savoir ne vaut pas le savoir-faire, on voit que la seule marque certaine d'habileté, c'est le succès, on s'attache au solide, et l'on ne reconnaît plus d'autre grandeur que la grandeur matérielle. Ainsi l'ordre d'après lequel nous nous dirigeons dans la pratique est précisément l'inverse de l'ordre proposé par le célèbre Janséniste : nos respects se règlent sur la position extérieure, nous apprécions l'intelligence comme un moyen de faire son chemin, et la beauté de l'âme nous paraît encore un mérite très agréable à rencontrer chez les personnes avec lesquelles nous avons affaire, aussi longtemps que leur vertu ne devient pas un obstacle à nos entreprises. L'expérience produisait déjà des résultats pareils du temps de Pascal, comme avant lui ; mais il ne s'ensuit pas que le sentiment des enfants et de Pascal soit sans valeur. Ce fait montre seulement que nos admirations suivent la pente de nos désirs; nous retrouvons notre jugement primitif sitôt que nous nous sentons tout-à-fait désintéressés. Ainsi dans la fiction poétique, dans le drame, dans l'histoire même, les sympathies du public sont entièrement acquises aux personnages vertueux; bien que parfois celui-ci s'égare et qu'on réussisse aisément à le tromper sur ce qui fait la vertu. Pour ne pas rester dans la déclamation, il faut

même ajouter que cette manière de compter n'est pas rare dans la pratique de la vie. Ce qui nous empêche de nous en convaincre plus souvent, c'est que les qualités du cœur ont rarement l'occasion de se déployer d'une manière utile et saine sur un théâtre assez vaste pour attirer l'attention générale. Chacun connaît de braves gens et les vénère en secret, seulement ce ne sont pas les mêmes. L'esprit semble déjà mieux partagé, il brille au loin et la mémoire en reste, mais il ne brille qu'aux esprits; tandis que tous les yeux sont éblouis de l'éclat du soleil, de l'or et du trône. A la publicité se joint l'évidence, dont l'auteur des *Pensées* dit plus sérieusement qu'il ne semble :

« Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur, plutôt que par les qualités intérieures! Qui passera de nous deux? qui cèdera la place à l'autre? Le moins habile? mais je suis aussi habile que lui; il faudra se battre pour cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un; cela est visible; il n'y a qu'à compter, c'est à moi de céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand des biens.»

Ainsi les jugements apparents du monde tiendraient moins peut-être à ce que le mérite moral n'est pas bien apprécié en principe, qu'à l'obscurité de fait qui l'entoure et qui le protége. Au fond, tous les hommes qui ne regardent pas la conscience comme un vain mot, tous les hommes qui reconnaissent la distinction du bien et du mal partagent l'avis de Pascal, ils savent que le bien moral est le vrai bien, le seul bien, et qu'il n'y a rien de meilleur que le bien. Cette simple conviction résiste à tout chez eux; et quand ils ont suivi la foule dans ses ovations, ils s'en humilient.

La raison appuie par son évidence cette impérieuse déclaration du cœur, en nous enseignant que nous sommes libres. Nous avons l'intuition de notre liberté, et nous en restons convaincus malgré les difficultés qu'elle présente à la pensée spéculative et les doutes bien plus sérieux que nous suggère l'expérience. Mais si nous sommes libres, si nous voulons, il est certain que notre volonté, c'est nous-mêmes, que ce qui constitue l'essence de notre être est aussi notre premier intérêt, et que les plus grandes différences entre les individus sont celles qui tiennent à la direction de leur volonté.

L'intelligence qui donne l'éveil à celle-ci, qui lui propose des buts à poursuivre, lui fournit aussi les moyens de les atteindre, et c'est un assez juste instinct qui a porté le peuple à nommer les dons de l'esprit des *moyens*.

Il est remarquable que dans les deux systèmes d'appréciation que nous venons d'opposer l'un à l'autre : l'ordre de la conscience et celui de notre pratique habituelle, l'intelligence occupe le rang intermédiaire. C'est qu'en effet l'intelligence est le moyen par excellence, pour arriver où l'on veut : moyen pour jouir, moyen pour acquérir, moyen pour dominer, moyen pour nuire, moyen pour être utile et pour rendre efficaces les bons desseins qu'on a formés. Or le sens commun dit à chacun que le moyen est subordonné au but. Il est vrai que l'intelligence peut se prendre pour but elle-même : disons plus, elle y est naturellement portée. Si telle était vraiment sa loi, il faudrait la placer au premier rang. C'est l'opinion d'un petit nombre ; c'est celle des adorateurs absolus de la science désintéressée, persuadés que les fleurs ne s'ouvrent que pour les botanistes et que les empires ont été fondés et détruits pour les

historiens. Ce défaut est rare aujourd'hui; nous n'essayerons pas de le combattre. Il est difficile de faire admettre dans un sens universel et rigoureux que l'être ait pour unique fin d'être connu. Et si l'idéalisme, qui est au fond de cette doctrine, s'introduit facilement dans l'esprit des savants, qu'il éblouit, et dans leur cœur, qu'il ravage; il ne réussit pas à s'affirmer tout entier d'une manière conséquente.

Voilà donc deux buts, deux pôles : l'intérêt, la satisfaction des désirs du moi, quelle qu'en soit la nature, puis le devoir, le bien moral, et entre deux la sphère des moyens, la sphère des forces, dont l'intelligence est la première. Une vue claire de ces trois degrés et de leurs rapports comprend toute la science de l'homme, elle résume la morale et nous donne aussi la clef de l'histoire. C'est de là qu'il faut partir pour comprendre le siècle des Crédits mobiliers et des chemins de fer.

La morale et la religion appartiennent au degré supérieur. Elles se confondent dans leur base et dans leur sommet. Il y a dans l'homme un respect, un amour inné du bien qui lui fait connaître la nature du bien, lorsqu'il obéit à son impulsion en surmontant les tendances contraires. Personne n'a parlé de ces choses là d'une manière aussi claire et aussi pure que Jésus-Christ; personne n'a établi la sincérité de ses convictions d'une manière aussi forte, aussi conséquente; et depuis qu'il a prêché, depuis qu'il a vécu, nul de ses disciples ni de ses émules n'a retrouvé l'inexprimable accent de sa parole; tout comme personne n'a laissé le souvenir d'une vie qui ne se trouble

devant la pureté de la sienne. A quoi cela tient-il? je n'ai pas besoin de le demander maintenant. Soit que Jésus-Christ ait annoncé des nouveautés, soit qu'il n'ait dit que ce qu'on savait avant lui, la doctrine à laquelle il a laissé son nom et dont il a été le modèle s'est identifiée avec la conscience humaine. Tous ceux qui parlent de devoir s'efforcent aujourd'hui de la reproduire, qu'ils la lui rapportent ou non. Selon cette loi, que chacun trouve en lui-même, s'il y trouve une obligation quelconque, le bien c'est d'aimer les autres hommes, de leur vouloir du bien, de leur en faire autant qu'il est possible; c'est par conséquent de leur communiquer le vrai bien, la connaissance et l'amour du Bien. Le but c'est l'amour; et la parfaite réalisation de la loi morale conduirait immédiatement à la communion de l'humanité dans l'amour.

Mais d'où vient cette loi écrite en nous-mêmes, que nous confessons en pleurant et que pourtant nous suivons si peu? D'où cet idéal, dont un reflet colorant la matière, devient pour nous le type exquis de la beauté? Ils sont en nous, ils sont infiniment au-dessus de nous, ils ne peuvent venir que de l'être mystérieux dont nous tenons l'existence; ils sont l'excellence et la perfection, ils ne peuvent venir que de la source de toute excellence. Dans notre prison vernie, sous ce soleil trop brillant pour nos yeux rougis, au milieu de la misère qui nous enveloppe et qui nous consume, un soupir s'échappe de notre poitrine, et nous dit que le Bien doit exister, qu'il existe! Les preuves de la Divinité sont dans ce soupir. Nous avons besoin de la perfection et nous l'affirmons par tout notre être; le besoin d'unité, dont la raison est possédée, n'est que l'ombre, pour ainsi dire, de ce besoin de perfection. Au bout de tout

il nous faut le parfait ; au commencement de tout, l'unité ; c'est pourquoi nous ne saurions admettre que le meilleur sorte du moindre, et que notre pensée, par exemple, résulte de la façon dont quelques grains de poussière se sont accrochés par hasard. Les lois de l'esprit humain, telles que je les entrevois, lui font attribuer à Dieu tout ce qu'il conçoit d'excellent. L'idée de Dieu grandit en lui et s'élève avec son propre idéal. Puisque nous avons fini par trouver que le bien moral est le bien suprême, et que ce bien consiste dans l'amour, nous ne pouvons concevoir Dieu que sous les traits d'une personne remplie d'amour. Nous devons donc penser qu'il nous aime, nous qu'il a rendus capables d'aimer, et puisque l'amour fait notre bien, puisque le Dieu qui nous aime peut être aimé, nous devons l'aimer, et le lui dire, puisqu'il nous entend. Ainsi la religion naît de la conscience, et le culte prend place dans la morale.

Si, comme toutes les religions l'affirment, l'homme peut soutenir des rapports avec le divin, si la religion n'est pas une pure mômerie, il va de soi qu'elle est notre première affaire, notre premier intérêt. Elle est tout ou rien : cela ressort immédiatement de sa notion, et ceux qui s'arrangent pour lui donner une place à part, pour en faire un détail de leur vie, imitent machinalement ce qu'ils voient faire, ou, si leur conduite est réfléchie, c'est qu'ils partent de l'idée que la religion n'a pas de réalité par elle-même. Reste à savoir dans quels actes la religion doit consister : cela dépend de la manière dont Dieu est compris : ceux qui ne lui attribuent rien d'arbitraire n'imagineront pas de l'honorer par des cérémonies arbitraires. « Les religions « positives, dit un écrivain contemporain [1], tendent à ab-

[1] M. Jules Simon. *La Religion naturelle*, p. 402.

« sorber la morale dans le culte, et la religion naturelle à « absorber le culte dans la morale. » Sans méconnaître ce qu'il peut y avoir de fondé en fait dans cette opposition, elle ne nous paraît pas absolue. Au vrai point de vue tout est culte et tout est morale. La vie entière est un culte lorsqu'elle est dirigée par le désir de plaire à Dieu, qui veut que nous servions nos frères, et le culte direct rentre à son tour dans la morale, parce que ce que nous y cherchons essentiellement, ce sont des forces pour accomplir notre destination. Le vrai culte consiste à rallumer sa lampe au foyer de la charité.

Telle est donc la plus haute sphère, où règne l'amour, et par conséquent la liberté, car la contrainte est impuissante à nous faire aimer, et les manifestations extérieures qu'elle imposerait n'auraient aucune valeur morale. Le but de cette activité spontanée, religieuse et morale à la fois, c'est la communion du bonheur dans la réciprocité du sacrifice. La société fondée sur ce principe serait la véritable Eglise.

Mais « pour se donner il faut s'appartenir. » L'amour sincère est gratuit. La distinction entre l'activité morale proprement dite et l'obligation juridique est légitime, parce qu'elle est nécessaire. En l'effaçant, on enlève au domaine supérieur son caractère essentiel. Le droit est donc un intérêt, un ordre à part. Soit qu'il place le but de sa vie où nous l'avons trouvé, soit qu'il s'en fasse une autre idée, l'homme devra toujours déployer ses forces pour atteindre celui qu'il aura conçu. Il faut donc qu'il cultive et qu'il étende celles-ci par la science; il faut qu'il s'en assure le libre exercice contre les entreprises de voisins tentés de les

exploiter à leur profit. Comme il est d'ailleurs très-faible à lui seul, comme il a impérieusement besoin du secours des autres, il faut qu'il puisse les lier à lui en s'engageant vis-à-vis d'eux par un consentement réciproque. Assurer la liberté personnelle et l'observation des contrats, tel est le double objet des institutions politiques. Les lois civiles garantissent en effet à chaque ressortissant de l'état la disposition de sa propre personne, l'usage des fruits de son travail et l'exécution des engagements pris en sa faveur. Les forces de tous sont appliquées par des chefs choisis pour cela, soit à la protection des particuliers, soit à la défense du corps entier des associés et du sol qu'ils habitent. Sans l'état, l'individu dépendrait entièrement du bon-vouloir de ses semblables. L'expérience nous montre qu'il n'a pas sujet de se fier à leurs sentiments; mais quand il en serait autrement, quand la personne et le travail de tous seraient naturellement respectés, sans qu'il y eût besoin d'une force publique; quand la bonne foi générale répondrait assez de l'accomplissement des promesses, cet heureux état de fait ne rendrait pas les lois superflues, parce qu'il serait précaire. Non-seulement la possibilité de la violence et du mal sont inséparables de la liberté morale, de sorte que la prudence demanderait toujours des précautions pour l'avenir; mais la personnalité a besoin de l'Etat et du droit pour s'accomplir en se constatant elle-même. Elle a besoin d'être reconnue et respectée. Le bien permanent que nous acquérons en participant aux charges inséparables d'un état policé, c'est la proclamation de notre droit. Nous vivons au bénéfice de l'engagement que tous nos concitoyens ont pris de le respecter, aussi longtemps que nous ne l'aurons pas détruit par le crime.

Dans ce sens la liberté politique et l'Etat sont des buts; comme la science est un but aussi, puisque le complet développement de notre intelligence tient une grande place dans cette réalisation de nous-mêmes que réclame notre condition d'êtres libres. Mais la science, la liberté, l'Etat ne sont pas les vrais buts, ce sont des puissances : leur prix intrinsèque disparaît devant celui qu'ils acquièrent par un bon emploi. Ce sont des valeurs relatives et finies, qui se transforment en valeurs négatives lorsqu'on veut les élever à l'infini. Le but véritable est à la fois infini et positif. Il ne se peut qu'absolument parlant la science soit préférable à son objet. La liberté qui se prendrait pour but se condamnerait à l'immobilité, et n'y pouvant rester, elle se détruirait elle-même. Notre but est de servir Dieu dans les hommes. Néanmoins il reste que la science et le droit, entre lesquels nous n'établissons point un parallélisme arbitraire, ont leurs lois propres, leur intérêt propre, et qu'il les faut respecter. En cultivant la science, en poursuivant le droit pour eux-mêmes, on sert les fins que la charité nous propose ; tandis qu'on s'en éloigne, lorsque par charité l'on altère la science, ou qu'on opprime la justice. C'est ainsi, par exemple, qu'en effaçant les inégalités de fortune les plus choquantes, en forçant les avares à donner, on arriverait rapidement à la misère universelle, et la conscience n'approuverait point ces mesures, quoique prises à bonne intention. Le sens moral condamne également les persécutions religieuses, qui ont pour objet d'empêcher la propagation de l'hérésie et d'en préserver les générations futures. L'histoire nous enseigne qu'elles atteignent très-imparfaitement leur but. L'Inquisition a bien préservé du Protestantisme l'Espagne et l'Italie ; mais sans

compter les pertes matérielles, les souffrances et le sang répandu, il ne semble pas que la religion de l'Espagne porte les fruits qu'on devrait attendre d'une foi pure et sincère, et les soldats étrangers cantonnés à Rome ne témoignent pas que le principe catholique y soit bien affermi. La France nous donne une leçon du même genre. C'est en vain que la Saint Barthélemi, les dragonnades et le reste y ont considérablement réduit l'importance du Protestantisme; à l'hérésie de Calvin succèda bientôt celle de Voltaire, et dans un jour qui pèse encore sur le présent d'un poids terrible, les députés de la nation française prononcèrent l'abolition du Christianisme. Si les moyens de contrainte religieuse ont atteint leur but, comme on le prétend, il importerait qu'on nous dît exactement quel était ce but. Il faut donc protéger le droit contre une charité mal avisée. Il en est de même de la vérité. Les fraudes pieuses ont toujours leur source dans une absence de foi ou dans l'altération de son objet. C'est sacrifier la vérité à une charité fausse, c'est une sorte de fraude pieuse que de défendre la religion que l'on croit vraie par des arguments dont on a reconnu soi-même l'insuffisance scientifique, sans parvenir à les remplacer. En agissant de la sorte, on met la vérité en contradiction avec elle-même. Non, l'injustice et le mensonge ne sauraient jamais contribuer au bien. Quand on ne voit pas le moyen de le servir sans employer de telles armes, c'est une marque certaine qu'on est dans le faux, et qu'on doit s'abstenir.

Enfin pour atteindre sa vocation, pour acquérir la culture et la liberté civile sans lesquelles il ne saurait y parvenir, il faut que l'homme vive, et toutes les richesses de

la nature ne sont pas trop pour donner de quoi vivre au genre humain. Pour déployer toutes ses forces, l'homme a besoin de bonheur; et quand il pourrait s'en passer, il le poursuivrait encore. Le désir de jouissance peut être subordonné, nous pouvons refuser de le satisfaire, mais nous ne saurions le supprimer. La nature ne nous fournit des moyens d'exister et de jouir qu'à la condition du travail. L'appropriation et la transformation de la nature par le travail, et son fruit qui est la richesse, forment une troisième sphère d'activité, un troisième but, inférieur en dignité aux deux précédents, mais qui ne conserve pas moins sa valeur propre; car pour obtenir ces biens supérieurs, pour les rechercher même, il est indispensable que celui-ci soit atteint en quelque mesure.

La sphère du travail et de la richesse a ses lois particulières, qui sont celles de la nature, des lois non de liberté, mais de nécessité, que les sciences physiques et l'économie ont mission de saisir et de formuler. N'étant pas tenus de faire produire au sol tout ce dont il est susceptible, ni de capitaliser tout ce qui pourrait être épargné, rien ne nous oblige à suivre en tous points les conseils de ces sciences; mais il ne dépend pas de nous d'en changer les résultats. Nous pourrons chômer fréquemment par motif religieux — nous ne ferons pas que le travail de deux cents jours soit égal à celui de trois cent soixante. Par scrupule de conscience le législateur pourra proscrire l'intérêt de l'argent; mais s'il est obéi, les riches dissiperont dans le luxe un trésor stérile, l'agriculture ne trouvant de capitaux nulle part dépérira, et la misère en sera le fruit. Nous pouvons empêcher la division des héritages dans un intérêt aristocratique, ou la rendre obligatoire dans un but

politique opposé; mais l'une et l'autre de ces mesures diminueront la valeur et le produit des terres; et le moment viendra où l'Etat n'étant plus assez riche pour se permettre des fantaisies, prendra conseil de l'économie et s'efforcera de régler les questions matérielles dans l'intérêt de la richesse collective.—Mêmes remarques sur les rapports des Etats entre eux. Par une sollicitude naturelle pour leurs ressortissants et surtout dans le but d'augmenter leur propre puissance, la plupart des gouvernements se sont efforcés d'exciter le développement de l'industrie dans les pays qu'ils administrent. Ils ont établi pour cela des douanes, des primes d'exportation, des monopoles, afin de vendre le plus possible aux étrangers et d'acheter d'eux le moins possible. Mais ces restrictions au commerce étant réciproques, en dernière analyse tout le monde a fini par y perdre. Le surcroît de profits que les manufacturiers doivent à ces mesures ne représente qu'un surcroît de dépense imposé aux consommateurs, et qui paralyse l'accumulation du capital entre leurs mains. Dans chaque pays il se trouve un certain nombre d'ouvriers occupés à produire chèrement des articles que le commerce étranger offrirait à meilleur compte, tandis qu'une partie des richesses du sol est stérilisée par l'absence de débouchés. Ainsi les douanes françaises obligent l'agriculteur indigène à payer un tribut énorme aux maîtres de forges, tandis que les douanes britanniques interdisent au peuple anglais l'usage du vin, et privent les vignes de France d'une grande partie de leur valeur. Ruiner le voisin, c'est le triomphe de la politique, mais pour le commerce, ruiner le voisin c'est s'ôter un chaland. Si l'industrie était libre de s'organiser conformément à sa nature, sans subir la loi de la politique,

tous les pays achèteraient, vendraient, produiraient davantage, et la richesse générale s'élèverait dans une proportion qu'il est difficile de calculer.

Voilà donc trois sphères de la vie humaine dont chacune a ses lois propres, bien différentes de celles qui régissent les deux autres : la Religion, le Droit, l'Industrie, le règne de l'amour, de la justice, de l'intérêt. L'ordre moral consiste à laisser chaque principe se développer selon sa nature, sans fausser les uns par les autres, sans en écraser aucun au profit d'un autre.

Ce n'est pas qu'ils se séparent jamais absolument. L'Etat ne pourrait subsister ni sans une certaine quantité de travail matériel, ni sans une certaine mesure de bonne volonté chez ses membres, qui tient au principe religieux de l'amour. L'Eglise et l'Industrie, à leur tour, ont besoin d'ordre, de liberté, et par conséquent de l'Etat. Mais cette solidarité n'entraîne pas de confusion, pas d'absorption. Les trois sphères de la vie sociale se disposent suivant l'ordre dicté par la dignité de leur objet; le moyen se subordonne au but; or le corps est moyen pour la personne, et la personne, pour l'Unité. Toutefois une certaine indépendance subsiste sous cette hiérarchie, parce que les trois genres d'activité sont également indispensables, et que chacun d'eux a ses lois. L'ordre moral consiste à discerner, à respecter tous ces rapports.

Ainsi l'Eglise est supérieure à l'Etat, de l'aveu de tous ceux qui ne considèrent pas la Religion comme une institution politique, et qui ne transforment pas non plus l'Etat lui-même en Eglise. Il résulte de là que l'Etat ne saurait exercer

aucune autorité légitime dans la religion. Cette domination n'est pas même possible, car une Eglise asservie n'en est plus une. Mais on fausserait l'application du principe, lorsqu'on en conclurait que l'Eglise doit gouverner l'Etat, lui suggérer des mesures de contrainte dans un intérêt religieux, ou même en prendre de telles en son propre nom. L'Eglise ne saurait ni commander ni punir sans cesser d'être ce qu'elle est : une communauté fondée sur le principe de la religion, sur la libre volonté, sur l'amour. Ses prérogatives s'évanouiraient naturellement avec ce qui fait son essence.

C'est à l'Etat qu'il appartient en revanche de réglementer le travail et la richesse, ainsi qu'il l'a toujours fait. Les lois sur ce sujet devront être dictées, en première ligne, non par l'intérêt de l'Etat fictivement considéré comme une personne, mais par le principe même de l'Etat, c'est-à-dire par le respect de la liberté et de la personnalité humaines, qui sont le fondement du droit de propriété. Sur les points où le droit n'est pas en cause, le législateur prendra pour règle la nature particulière de la richesse; ce qui le conduira sans doute à laisser l'agriculture, l'industrie et le commerce se frayer librement leurs voies. L'Etat dispose de la richesse collective dans l'intérêt du droit; aussi n'existe-t-il pas de limite juridique à l'impôt; mais une consommation superflue des fonds prélevés sur le travail est par elle-même une injustice; des taxes lourdes, qui absorbent la part des revenus susceptible d'être convertie en capitaux, paralysent le progrès de la nation, celles qui entament les capitaux formés attaquent la racine même de l'Etat.

Voilà une esquisse bien insuffisante des rapports essentiels entre les principales sphères de notre activité, tels qu'une vraie civilisation les devrait établir. En comparant ces idées générales à la marche de l'Histoire, il me semble qu'on s'explique assez naturellement le scepticisme de notre époque et son matérialisme pratique. On en saisit les causes, on aperçoit de quelle évolution normale, de quel progrès relatif cet état affligeant des esprits pourrait bien être un symptôme, on se réconcilie un peu avec le présent, et l'on entrevoit le remède propre à le guérir. Je ne m'abuse pas absolument sur la rigueur de mes déductions, ni sur ce que valent après tout les raisonnements les plus sévères; mais est-il permis de désespérer, lorsqu'on croit en Dieu, et n'est-ce pas désespérer que de ne point rechercher les sujets d'espérance? Le monde se remplit de si belles choses et de si vilaines gens que le mépris et l'admiration qu'un tel spectacle nous inspire se confondent dans une sorte de terreur. Je philosophe pour me rassurer, comme les enfants chantent dans les corridors sombres. Je cherche le bon côté de ce que je vois. La tâche est assez belle, et la difficulté surtout m'en a séduit.

*

Puissant de la supériorité de son principe, le Christianisme, prêché par la charité, attesté par le sacrifice, a conquis rapidement le monde ancien. Il a été bientôt porté aux nations sauvages, qui, se mêlant aux rares héritiers de la vieille civilisation dont elles achevaient la ruine, ont formé comme une humanité nouvelle. Pendant quelque temps l'Europe fut si dépeuplée qu'on put se demander si notre

race ne s'y éteindrait pas; mais elle a repris. Le Christianisme l'a accompagnée au seuil du tombeau, et s'est relevé avec elle. Il a vu l'Histoire mourir et ressusciter; on peut dire que, pareil à son fondateur, il est mort et ressuscité lui-même; car les notions et les mœurs chrétiennes du huitième siècle ne différaient pas moins de celles du premier que de celles du nôtre.

Durant une période très-considérable relativement à l'étendue totale des temps historiques, le Christianisme, malgré des altérations peut-être inévitables, dirigea la société. La foi des peuples était sincère, et des croyants n'hésitèrent jamais sur la place que la religion doit occuper. Le principe idéal se maintint donc au rang suprême : dans ce sens l'ordre était respecté; mais par une exagération inséparable de l'avènement d'un nouveau principe, on ne se contenta pas de lui reconnaître la première place, on voulut tout absorber en lui, et par cette méprise on le faussa.

Il absorba d'abord la science, et devint lui-même une science, la science unique. C'était un progrès, car le Christianisme est appelé à régénérer l'intelligence; mais c'était d'abord une altération. Le Christianisme se meut au-dessus de la sphère intellectuelle, sa force ne réside pas dans la pensée, mais dans l'esprit, dans l'intimité de l'intention. Son fondateur démontrait moins qu'il n'inspirait. La confusion du Christianisme et de l'orthodoxie était une première hérésie, qui devait nécessairement en enfanter d'autres.

Pour donner une base au système dogmatique, il fallait circonscrire l'inspiration dans des limites précises. On choisit entre les écrits des premiers chrétiens, dont un certain nombre furent exclusivement considérés comme l'expression authentique de la vérité divine. Ainsi se forma le

Canon des Ecritures, puis la doctrine de leur inspiration absolue.

Mais il fallut interprêter ces documents, les accorder, en tirer les conséquences, y retrouver tout un vaste système, déjà plus ou moins arrêté. Un impérieux besoin fit surgir la distinction des laïques et du clergé et l'autorité doctrinale des prêtres, qui aboutit finalement à l'infaillibilité du Pape.

L'Eglise ainsi transformée en corporation distincte du peuple chrétien, entra dans des rapports nécessaires avec le droit. Le principe religieux absorba le principe juridique. C'était encore un progrès, enveloppé dans une altération : un progrès, parce que le droit ancien n'était pas le droit véritable. Sans cette bienveillance universelle qui est comme la note fondamentale du Christianisme, l'arrogance des individus et des peuples ne saurait ni se soumettre à la justice, ni l'apercevoir. La nécessité ne produit qu'un droit imparfait et précaire, l'amour positif est nécessaire pour amener les égoïsmes à cette limitation qui fait l'essence de la justice. Mais un amour obscurci, qui se comprend mal lui-même, supporte impatiemment la barrière du droit. L'Eglise, qui combattit l'esclavage, qui accueillit les nations nouvelles sur le pied de la fraternité, favorisa bientôt les missions conquérantes et plaça ses dogmes et ses préceptes sous la sanction du glaive. L'Eglise entra dans l'Etat par la force des choses, elle y resta pour l'engloutir. Elle exerça le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire, elle gouverna directement de vastes domaines, dont il lui reste un lambeau. Elle se proclama souveraine absolue, dispensatrice de toutes les fonctions. C'était la con-

séquence inévitable de son principe, et l'on n'y échappe aujourd'hui que par des distinctions aussi puériles en théorie que précieuses dans l'intérêt pratique de la société. Il est évident que les dépositaires de la vérité divine sont appelés à gouverner l'humanité. Cette conséquence ne pourrait être éludée avec quelque apparence de raison que si la vérité dont il s'agit n'avait en rien le caractère d'une législation. Mais du moment qu'il y a des lois de l'Eglise inspirées de Dieu, des peines infligées en vertu d'une autorité divine, on ne peut plus songer sans blasphème à marchander avec un tel pouvoir. Aussi l'autorité civile n'a-t-elle pu se maintenir qu'en alléguant elle-même une institution religieuse, d'après laquelle Dieu aurait fait du gouvernement des peuples le patrimoine de quelques familles, sans leur conférer cependant l'infaillibilité, complément bien désirable d'un tel privilége.

Cette confusion de l'ordre civil et de l'ordre religieux altéra sensiblement le droit, en provoquant l'intervention du législateur dans bien des choses que la raison laisse au libre arbitre des individus. Le mariage, les contrats de propriété furent soumis à diverses dispositions dictées par des motifs religieux bien ou mal entendus, mais contraires au principe du droit, comme aux intérêts économiques de la société. A tout prendre pourtant, le droit souffrit moins de cette absorption que la religion elle-même. Toutes les prescriptions morales se transformant en prescriptions juridiques, il ne resta plus de place à la bonne volonté, et la religion, réduite en code, dut se borner, comme les lois civiles, à régir les actes extérieurs, en abandonnant l'empire de l'esprit. Si le Christianisme avait été diminué par les efforts des plus nobles intelligences pour le formuler en

métaphysique, il descendit bien plus bas, lorsque, sous la préoccupation d'intérêts mondains, des prélats grossiers eux-mêmes malgré leur supériorité relative, y cherchèrent un moyen de gouverner la barbarie. De l'esprit à l'intelligence, de l'intelligence à la matière, c'est un déclin continu. Au pardon, prix d'une croyance correcte, on substitua la soumission implicite à l'Eglise et l'absolution du confesseur. La grâce devint inutile, parce qu'on accommoda le devoir à la mesure des cœurs charnels; mais on distingua deux morales, l'une suffisante pour le salut, qui se résume à reconnaître l'autorité de l'Eglise, l'autre, la morale des saints, la loi de perfection, chargée de commandements arbitraires.

En prenant corps dans la prêtrise, en dictant la loi civile, en faisant la conquête du pouvoir, la Religion était entrée dans la matière, elle s'y engagea profondément.

Ce fut d'abord, semble-t-il, pour la combattre et pour la maudire sous toutes ses formes. La continence absolue, la pauvreté, la faim, les souffrances et les blessures volontaires semblèrent méritoires en elles-mêmes, et devinrent les éléments les plus essentiels de l'idéal chrétien. Mais ce matérialisme négatif accusait une préoccupation suspecte; le revers de la médaille apparut bientôt. Si les moines enseignèrent à l'Europe les arts utiles et la dignité du travail, s'ils furent les premiers laboureurs et les premiers vignerons, ils en devinrent bientôt les plus grands propriétaires. La richesse de l'Eglise ne parut pas importer moins que la pauvreté des saints au règne de Dieu sur la terre. L'étendue des biens en main-morte paralysa le développement économique des états chrétiens; les peuples s'imposèrent

de lourdes charges pour subvenir aux pompes de l'Eglise. Dépositaire des grâces spirituelles, celle-ci ne craignit pas d'en battre monnaie. Elle fit comprendre sous toutes les formes que s'attaquer à ses biens était le plus grand de tous les péchés, et que nulle offense à la loi naturelle ne saurait fermer le séjour des délices à celui qui l'aurait enrichie, même par une simple disposition pour cause de mort.

Toutes ces conséquences devaient inévitablement se produire du moment où une société d'hommes, mêlée par ses intérêts à toutes les affaires du monde, avait pu substituer son autorité à l'autorité de la conscience.

La notion historique de la souveraineté nous offre un exemple bien saillant de la pénétration absolue de tous les ordres qui caractérise l'ancienne Europe. C'est une magistrature, qui exprime le droit, et qui se fonde à la fois sur l'idée d'une délégation divine et sur celle de la propriété territoriale. Le sujet est en quelque mesure le bien du prince, un accessoire de sa terre, et pourtant il y a dans son obéissance du dévouement, de l'amour, quelque chose de filial et de religieux. C'est par ce mélange de tous les principes que le passé s'efforçait de réaliser l'unité dans la vie. Il n'a réalisé que le chaos; et ce passé n'est pas encore liquidé.

Cependant il est déjà bien loin de nous. L'unité grandiose, mais factice de la société religieuse devait finir par céder à la réaction de tous les principes qu'elle opprimait. La Religion s'était assujetti l'intelligence; mais la science, condamnée à chercher des preuves pour des thèses soustraites à son examen, n'était plus vraiment la science; la pensée se corrompait ou s'insurgeait. La religion créait le

droit et dominait l'Etat; mais les pouvoirs militaires, que l'Eglise avait opprimés sans les détruire, entrèrent en lutte avec elle aussitôt que la centralisation leur eût rendu quelque force : la tenant par ses biens, ils lui portèrent les coups les plus rudes; ils finirent par l'asservir, et l'organe de Dieu sur la terre devint l'instrument des Césars.

Quand l'Eglise fut affaiblie, les richesses qu'elle avait amassées restèrent l'objet de toutes les convoitises, et ne firent plus qu'augmenter ses dangers.

La confusion du principe moral et du principe juridique avait profondément altéré le dogme, la préoccupation des intérêts mondains avait avili ses représentants : l'Eglise, incapable de se régénérer, se déchira. La Réforme donna un corps aux réclamations de la conscience, de la pensée et des intérêts, sans satisfaire entièrement les besoins qui l'avaient produite. Elle ramena la religion de la matière à l'intelligence; mais elle ne sut pas se maintenir dans la sphère de l'Esprit, où elle était née. Son dogme caractéristique: le don gratuit de la foi justifiante aux élus ébranle, sans le surmonter, le principe juridique du système romain, il relève le point central du christianisme, que le catholicisme obscurcissait, mais c'est pour le défigurer. Mettant sa force dans la précision des formulaires plutôt que dans la vie intérieure, qui se traduit en faits, la Réforme ne parvint qu'à substituer l'autorité infaillible de la lettre à l'autorité infaillible des docteurs. Dans la pratique, elle renforça la confusion de la morale et du droit, elle consacra le principe de la contrainte religieuse, et consomma bientôt l'assujettissement de l'Eglise au pouvoir civil.

Le réveil de la vie et de la foi qui signala cette crise dans les deux camps, ralentit sans l'arrêter un mouvement

que leurs épouvantables collisions servirent à précipiter. La religion, profondément altérée par l'absorption des principes inférieurs qu'elle dénaturait, succomba sous la réaction de ces principes : réaction des sens, de la raison, de la liberté, de tous les intérêts, de toutes les passions, bonnes et mauvaises. On combattit la religion en haine du bien, on la combattit en haine du mal. Le gouvernement des esprits lui échappa; l'intérêt religieux cessa d'être le premier, c'est-à-dire qu'il s'évanouit complètement. Après une lutte violente pour déposséder l'Eglise de la place qu'elle occupait extérieurement dans la société, l'aversion fit place à l'indifférence religieuse.

L'ordre supérieur ayant disparu, l'intermédiaire, celui des moyens, se trouva porté en tête. La science devint la religion d'un petit nombre, la politique devint la religion de la société. Le besoin d'infini inhérent à la nature humaine s'efforça de se satisfaire dans ces conditions nouvelles. Il réclama d'un côté la science absolue, de l'autre la liberté absolue, ou mieux la monarchie universelle. La religion, un moment proscrite, reparut bientôt dans le cortège, comme parure plutôt que comme instrument, retour dont un livre immortel, le *Génie du Christianisme*, mesure à peu près le sérieux. Ne la craignant plus, espérant s'en servir encore, il fut de bon goût de la respecter, et l'on vit s'établir les conventions sur lesquelles nous vivons aujourd'hui. L'industrie en revanche, ne sentant plus sur elle qu'un poids fort allégé, prit un élan considérable. L'amour de posséder s'ennoblit, la fortune compta davantage, la production matérielle s'accrut en tous sens, et le capital se forma par l'épargne. Sans être encore mise par

l'opinion au service exclusif de l'industrie, la science ne l'aidait pas moins, et la politique en favorisait le progrès de toutes ses forces. Cependant l'intérêt économique restait tout-à-fait subordonné à l'intérêt politique. Tout convergeait à l'Etat. Le Concordat et le Système continental marquent la culmination de ce point de vue, qui régnait déjà dans les siècles précédents, et dont nous ne nous détachons qu'à la longue.

Cette phase de l'esprit humain ne fut pas stérile. La science et l'art, le droit et l'Etat profitèrent de leur émancipation. On détermina les méthodes, on formula les garanties. La pensée scientifique, s'appliquant à la liberté, marqua les principes du système constitutionnel. Partout on améliora la procédure. D'immenses progrès scientifiques, économiques, juridiques, moraux mêmes, s'accomplirent en peu de temps. Mais avant que le but fût atteint, l'impulsion s'était épuisée. Il ne pouvait en être autrement, puisque ce but était chimérique. La science n'est pas le terme de nos efforts, car il ne nous est pas donné d'arriver à la science parfaite. Pour être réellement sa propre fin, la science devrait être son propre objet, prétention qui ne s'est formulée chez le plus grand peuple scientifique, en Allemagne, que pour manifester son inanité et pour dégoûter les esprits de l'idéalisme et de la science même. Pareillement, la politique ne renfermant rien d'absolu, ne saurait devenir notre religion sans consumer l'humanité dans un effort contradictoire. C'est la maladie dont nous guérissons et qui nous a laissés si faibles. La liberté positive serait un pouvoir sans limites, dont un seul peut approcher, que nul ne saurait atteindre. L'absolutisme de

l'état abstrait écrase toutes les personnalités réelles. Les garanties de l'indépendance individuelle n'ont de prix que comme condition des buts positifs que l'on poursuit, et pour les conserver, il faut avoir des buts dignes d'elles. Le maintien des institutions libérales n'est possible que par une modération des individus, par une absence d'ambition qui suppose l'action d'un autre amour dans les cœurs. Il n'est possible en un mot que chez un peuple religieux. Mais quand l'Etat est le Dieu, l'homme s'adore, quand la politique est une religion, c'est l'ambition qui remplit les âmes, chacun veut le pouvoir et le dispute aux autres. Et la démocratie se meut à travers une série de révolutions qui se terminent invariablement au profit de la tyrannie.

Nos vieillards ont fait ces expériences ; nos jeunes gens en ont profité. La science, la liberté, idoles de nos pères, sont aujourd'hui les superstitions d'esprits en retard. Notre âge, qui n'y croit plus, les exploite. Ce qui le caractérise c'est le dégoût de la philosophie et de la politique. Nous voyons maintenant comment cet état moral s'est produit. L'indifférence religieuse est de plus vieille date. Nos désenchantements actuels ne sauraient l'augmenter; ils tendraient plutôt à nous en guérir, et cet effet se produit réellement chez un certain nombre. Mais comme l'esprit, impuissant à des créations neuves, ne peut se rattacher qu'à des symboles déjà jugés par l'analyse, à des églises discréditées autant par leur récente servitude que par les souvenirs fâcheux de leur domination; comme les anciennes prétentions ne sont pas abandonnées et que la logique des choses ne montre dans une restauration religieuse qu'un retour

aux anciens abus, à l'ancien chaos, le réveil de l'intérêt religieux ne se produit qu'imparfaitement et n'aboutit pas. La vie se concentre donc dans la sphère inférieure, qui attire tout ce qu'elle peut s'assimiler en quelque manière, et qui écrase ce dont elle ne peut pas tirer parti. Tel est le sens du matérialisme qui règne dans la science et dans les beaux arts, le sens du mépris où l'on tient et les théories abstraites et les sentiments généreux, tel est le sens du communisme des prolétaires et de l'industrialisme universel.

Cette évolution nouvelle contient un progrès. Comme l'empire exclusif de la politique était nécessaire pour dégager nettement les idées de l'Etat et du droit, conquêtes impérissables, de même il fallait que la richesse eût son jour pour se constituer et pour s'affermir. Elle avait toujours subi la loi d'un autre principe, il lui fallait une suprématie temporaire pour arriver à l'émancipation, pour trouver sa propre loi. Quand l'intérêt matériel aura gouverné quelque temps seul et d'une manière avouée, on saura enfin comment le capital se produit et se conserve. Cette expérience une fois acquise ne se perdra plus; mais peut-être finira-t-on par trouver un jour que c'est assez d'écus, et que tout n'est pas là. Aujourd'hui la richesse des sociétés grandit dans une proportion qui semblerait miraculeuse, si l'on ne savait que toutes les forces de l'intelligence et de la volonté humaines y sont appliquées. Cet essor de l'agriculture, de l'industrie, du commerce et du crédit, cet immense accroissement de la richesse accumulée s'est révélé dans des entreprises destinées à la décupler encore : il faudrait être aveugle pour en méconnaître l'importance, et bien

étroit pour ne s'en point réjouir. Tandis que les chemins de fer, supprimant les distances, ouvrent le monde aux petites gens, l'association fait entrer les moindres épargnes dans les profits des plus vastes entreprises. Ces puissances nouvelles pèsent sur la politique des plus grands états, les moins considérables sont leur conquête. De ce côté-là un champ sans limites s'offre à l'initiative individuelle. Moralement, tout n'est pas mauvais dans la révolution contemporaine. L'hypocrisie n'est plus aujourd'hui qu'un vernis si transparent et si mince que personne n'y est trompé s'il n'y met du sien. L'esprit des affaires sied mieux à la Bourse que dans le gouvernement des intelligences, qu'il s'arrogeait encore il y a dix ans, et les actions industrielles sont pour notre vieille avarice un aliment plus convenable que des évêchés et des abbayes. Notre siècle a sa tâche, qu'il la fasse.

La situation actuelle pourra se prolonger assez longtemps, car il n'y a plus guères à descendre, et tout paraît fort simplifié. Cependant il ne faudrait pas s'abuser sur la solidité d'une civilisation purement matérielle. C'est la science qui a lancé hier l'industrie dans des voies sur lesquelles elle peut marcher quelque temps encore. Mais de nouveaux besoins exigeront de nouveaux efforts. Si la science n'est cultivée qu'en vue des applications, elle dépérira promptement; et si au contraire elle redevient l'objet d'un intérêt propre, elle reprendra bientôt tous ses problèmes, et passionnera de nouveau les esprits. L'industrie a besoin de liberté sans doute, et la conquiert; mais l'ordre et la paix ne lui sont pas moins nécessaires. Quand un petit nombre possède, et que tous prétendent jouir, la sécurité n'est pas complète :

elle veut des gouvernements forts. Or les gouvernements ne sont pas forts uniquement en vertu de leur mécanisme, ils ont besoin de l'opinion. Sans l'honneur, point d'armée, point d'administration sans probité, et la compression deviendrait tout au moins ruineuse, lorsqu'elle devrait tout obtenir. Si les emplois publics ne sont appréciés qu'en raison du salaire, ils tomberont dans des mains bien faibles, car les capacités coûteraient trop cher. Dans l'absence des intérêts et des vertus politiques, la société deviendrait inévitablement la proie d'un despotisme sans contrôle, dont les fantaisies pourraient aussi contrarier cette accumulation de richesses qui est devenue notre unique but. La raison fait donc voir, et l'expérience confirme que la liberté n'est pas inutile même pour gagner de l'argent. Il faut que le patriotisme se relève, ou les biens matériels sont compromis. Enfin chacun le sait et chacun le répète, la guerre sociale est sous nos pieds: c'est la conséquence inévitable du principe que tout est permis pour s'enrichir. Les difficultés théoriques du problème n'en atténuent point le danger, car à défaut d'une solution définitive on se contenterait bien d'une provisoire. Les ennemis conséquents de la propriété ne sont ni très-nombreux, ni très-formidables. Je crains plutôt le désespoir de ses amants rebutés.

C'est dans ce sentiment, disions-nous, que la société menacée se raccroche de son mieux à la religion. Mais la religion ne peut l'aider en ce péril que par une action véritable sur les consciences; une religion d'habitudes, une religion tolérée n'y suffit point. Elle a déjà perdu beaucoup de son crédit sur les masses, et des respects de commande ne font qu'en dégoûter davantage. Dans une Province incrédule, à quoi servent les processions? Non,

pour dénouer pacifiquement la question sociale, ou du moins pour l'ajourner à long terme, il faudrait d'un côté la résignation, de l'autre la charité. Il faudrait entre les diverses classes la communion d'une religion vivante, qui préparât les intelligences à comprendre la solidarité des intérêts. Cette religion, les pauvres la recevront quand ils la verront debout devant eux. Hors de là, il n'y a qu'illusion, et le danger subsiste.

Mais quand la matière suffirait à se défendre contre la matière sans le secours de l'esprit, elle n'en aurait pas encore éteint la flamme, et la flamme de l'esprit la brûlerait. Ce n'est pas nos sens seulement que le luxe moderne doit contenter, il faut qu'il réponde à nos besoins de dignité, de poésie, et même de respect. Il faut qu'il nous tienne lieu de liberté, d'ambition, d'orgueil, d'amour, des plaisirs de l'esprit, des joies du cœur, de la religion. Pour remplir un tel vide, notre luxe est bien petit. Aussi n'en restera-t-il pas là, il ira de plus fort en plus fort, si bien qu'aucun progrès de la richesse n'y pourrait suffire, car la terre est bornée et le cœur infini. Rien ne semblera excessif, si l'on pense que c'est le besoin de Dieu qu'il s'agit de tromper, le feu sacré qui cherche une issue. Et déjà la cherté dont nous souffrons aujourd'hui, tient partiellement à l'exagération des consommations improductives.

Pourtant l'esprit ne se laisse pas enterrer tout entier dans l'or. La science, le patriotisme, la piété ne sont pas morts, ils se sont éloignés, et nous souffrons de leur absence, en dépit de nos divertissements. La société n'est pas heureuse : elle a besoin de l'esprit, elle a besoin de vérité plus que jamais. L'humanité ne vit pas sans foi, elle en réclame une, on l'entend, et si son cri paraît faible, c'est qu'elle s'épuise. *Periculum in morâ.*

Les faits établissent assez clairement, ce me semble, que les institutions religieuses du passé ne répondent plus aux besoins actuels. Le travail des siècles ne saurait être perdu.

Et d'abord la religion doit rester désormais dans son domaine, en dehors des richesses et du pouvoir, c'est la condition de son empire. Elle ne peut plus gouverner la société que par la puissance de l'attrait, qui se proportionne à sa pureté.

Ensuite les formulaires religieux d'autrefois, venant des conciles et des synodes, ne contiennent pas le remède à notre mal. Une confession doit être embrassée sans répugnance et sans réticence. Il faut que chaque siècle affirme sa propre foi. Après tout ce qui s'est passé, une restauration durable de la religion ne peut être qu'une puissante évolution religieuse; une création de l'esprit pénétré de Dieu. Il faut que la Réformation recommence et s'achève, Lorsqu'on considère dans son ensemble l'état moral de l'humanité contemporaine, lorsqu'on pense à la place que la religion devrait occuper d'après sa nature, à ce qu'elle fut, à ce qu'elle est à présent, lorsqu'on compare l'état de la science en général, les axiomes, les méthodes qui régnaient lorsque nos confessions de foi s'écrivirent aux axiomes et aux méthodes que nous impose aujourd'hui l'évidence, on reste convaincu que nous en sommes aux préliminaires; on sent qu'un véritable réveil de la vie religieuse remuerait l'esprit humain dans ses profondeurs, pour enfanter une Eglise nouvelle, une pensée nouvelle.

Où la chercher? cette foi, dont le monde a besoin? Dans les Védas? dans l'Islam? dans le Druidisme?—Non. S'il fal-

lait les prendre au sérieux, ces tentatives seraient dangereuses, car les sociétés ne survivent guère à leurs religions. Cependant si la vérité était de ce côté, nous devrions bien y aller. Nous ne pensons pas qu'on l'y trouve. Le Christianisme ne nous semble point épuisé. Hors de l'Europe, il fait chaque jour des conquêtes. L'idéal qu'il nous propose est encore infiniment au-dessus de nous. Le christianisme n'est pas épuisé, à peine est-il compris; dès le premier jour on a voulu l'immobiliser, et dix-neuf siècles d'insuccès n'ont pas pu faire abandonner cette tentative.

Mais ne regardons pas autour de nous, rentrons en nous-mêmes. Après le grand travail critique que ces dix-neuf siècles ont accompli dans les chaires et dans les livres, sur les champs de bataille et sur les échafauds, la foi capable de vaincre et de rallier ne peut plus sortir que du fond de la conscience. Il nous faut une religion dont nous trouvions les preuves en sondant notre cœur. Il nous faut une religion naturelle, plus conséquente, plus conforme aux faits, plus naturelle en un mot que le détritus connu sous ce nom. La théologie de notre époque ne se distinguera pas de sa philosophie. Mais si la conscience humaine, après s'être recueillie avec sincérité, ne savait que balbutier des obscurités et des merveilles écrites il y a déjà longtemps dans l'Evangile, nous n'affecterions pas de ne les y point avoir lues; nous ne refuserions pas le nom de disciples parce qu'une évidence intérieure nous atteste la vérité des paroles du maître; mais nous comprendrions mieux ce qu'il disait un jour[1] du grain qui doit mourir pour porter son fruit.

[1] Evangile de St.-Jean, XII, 24.

Quel était notre propos en commençant ce trop long discours?—D'établir que notre siècle a besoin de religion et de philosophie, des efforts de la pensée, des vertus du cœur; que sans philosophie, sans religion, sans un renouvellement de la vie intellectuelle et morale, l'or et les grands repas ne sauraient lui suffire, mais qu'il s'avilira, qu'il s'ennuiera (ce qui est déjà plus grave), qu'il s'appauvrira, et qu'il se perdra. Nous voulions faire voir aux hommes positifs qu'il ne faut pas dédaigner les recherches de philosophie et de théologie, mais au contraire les encourager et les poursuivre. Nous aurions accompli notre dessein si quelques hommes positifs avaient eu la patience de suivre jusqu'ici le fil de notre raisonnement, ce qui est, je le confesse, infiniment peu vraisemblable.

Je voulais en même temps dire en gros ma façon de penser sur l'état de la société contemporaine, et sur les causes qui l'ont amené. Je l'ai fait, sans apporter la preuve de toutes mes assertions. Les grandes révolutions de l'histoire moderne' me semblent avoir pour fin providentielle de dégager les principes de la vie morale et sociale, la religion, le droit et le travail matériel, que nous trouvons d'abord pétris ensemble dans un mélange qui les faussait tous. En se dessinant, chaque principe affecte la suprématie, et l'obtient momentanément. Au terme, chacun d'eux doit se retrouver à la place qui lui appartient naturellement, constitué selon ses propres lois, articulé sans doute avec les autres, mais distinct et libre. Arrivés au point où le principe économique domine la pensée et les faits, nous nous approchons du terme de cette grande évolution, la-

quelle réussira, si l'esprit religieux se réveille, trouve sa forme et reprend son rang dans la vie; tandis qu'elle se terminera par une catastrophe, si notre civilisation se fixe dans le matérialisme.

Pour atteindre la création religieuse dont notre âge a besoin, je crois qu'il faut remonter aux éléments, et fonder sur la conscience. L'œuvre nécessaire avant toute autre serait la restauration de la conscience elle-même. Cette œuvre appartient à Dieu.

Mettre la conscience morale à sa place dans l'ordre intellectuel, déterminer les lois des sciences morales en se fondant sur l'intuition qui leur est propre : tel est l'objet principal des études qui suivent.

Le même genre d'intérêt règne dans l'*Appendice à l'Essai sur les Méthodes*, où la bienveillance de quelques amis m'a permis de reproduire une discussion très-remarquable sur les grandes questions de la liberté et du mal moral.

Il n'y a rien d'absolument nouveau dans la méthode que je propose, et que les défenseurs du libre arbitre ont plus ou moins employée dans cet éloquent débat. Elle m'a déjà conduit dans la *Philosophie de la liberté*, et s'y trouve incidemment exposée. Il restait cependant à la formuler avec précision, pour la faire bien distinguer des méthodes purement intellectuelles et spéculatives. En s'y tenant strictement attaché, on serait conduit peut-être à modifier ou à reléguer dans le domaine des probabilités relatives quelques passages de la *Philosophie de la Liberté*.

Le dernier morceau du volume : *De l'Humanité et de*

l'Individu renferme une application de la méthode à une question dont l'importance est souveraine. La doctrine de l'unité humaine est le complément indispensable de celle de la liberté, car sans les correctifs qu'elle apporte, la thèse du libre arbitre irait se heurter contre les faits. Il est aisé de voir que la conscience morale nous mène à l'unité, puisqu'elle nous porte au dévouement, qui produirait la communion. Si le sacrifice de notre personnalité est pour nous l'idéal, il est clair que la personnalité ne forme pas toute notre essence, autrement nous ne serions pas appelés à nous réaliser, mais à nous détruire. L'unité de l'espèce est nécessaire pour accorder le Christianisme avec la conscience et la raison. Elle n'est pas moins nécessaire à la lettre même de l'Evangile, à la conscience morale prise à part, enfin à l'intelligence de l'Histoire, qui nous montre partout la solidarité des individus et des générations. L'unité de l'espèce humaine est le dogme qu'il importe le plus aujourd'hui de mettre en lumière. Aussi se trouve-t-il dans toutes les aspirations de notre époque, dans les plus grossières comme dans les plus hautes. Il est facile et dangereux de l'exagérer. Pour n'en tirer que de salutaires conséquences, il importe de le restreindre dans ses vraies limites. Il est essentiel de tenir la balance égale entre l'espèce et l'individu ; c'est l'idée même de l'homme qu'il faudrait saisir ici, l'exacte formule serait d'un prix inestimable, mais nous désespérons d'y parvenir. L'homme reste à lui-même un mystère, et le cœur en sait plus là-dessus que la parole ne peut exprimer. Sans atteindre aux précisions que la curiosité de l'esprit réclame, je crois avoir resserré le problème dans des termes qui, pratiquement, valent une solution, puisqu'ils rétablissent l'harmonie entre la raison

et la conscience morale. Et c'est peut-être tout ce que permet d'espérer la méthode que je préconise.

Tous les travaux rassemblés dans ce volume ont paru dans la *Revue de Théologie et de Philosophie Chrétienne*, recueil rédigé par des écrivains d'opinions assez divergentes, comme le fait bien voir la controverse sur le péché que j'ai reproduite.

Les trois opuscules qui m'appartiennent et particulièrement l'*Essai sur les Méthodes*, ont reçu des additions et subi des changements assez considérables. Cependant les traces d'une composition hâtive n'en ont pas entièrement disparu. J'ai conservé plusieurs allusions aux doctrines émises dans la *Revue* par d'autres collaborateurs. Je n'ai pas su effacer toutes les répétitions où m'avait conduit une périodicité à longs intervalles. J'invoque ces circonstances atténuantes auprès des lecteurs qui m'accuseraient d'avoir parlé très peu méthodiquement de la méthode.

Clarens, 1er octobre 1856.

PREMIERS LINÉAMENS

D'UNE

APOLOGIE DU CHRISTIANISME.

De l'autorité des Ecritures. Arguments *a priori* pour et contre. Utilité positive de la controverse qui s'est élevée sur ce sujet. Nécessité d'une apologie fondée sur les preuves internes. Cette apologie ne peut être qu'une philosophie, qui travaille à mettre d'accord l'expérience et la conscience. Elle part de la conscience morale comme d'un fait. Sur ce fait elle fonde la liberté de l'homme et l'existence d'un Dieu qui réalise la perfection morale. Elle prouve la chute par la contradiction qui existe entre l'idéal du bien et le fait. La liberté que nous possédons n'est point conforme à l'idée de la liberté ; nécessité psychologique de la grâce. Inégale responsabilité des individus, ne s'explique que par leur solidarité et par l'unité de l'espèce ; fondement de la doctrine du péché originel.

Dans la controverse engagée depuis quelque temps sur l'autorité des Saintes-Ecritures au sein des Eglises protestantes de langue française, les adversaires les plus prononcés du dogme traditionnel de l'inspiration ont insisté avec beaucoup de fondement sur les dangers et sur l'insuffisance des arguments *a priori* appliqués à la question soulevée. Il me semble pourtant

qu'ils sont allés un peu loin contre l'*a priori*. Le public qui assiste sans parti pris, mais non sans émotion, à ce débat vraiment tragique, ne renoncera pas facilement au seul ordre de considérations qui soit à sa portée. L'évidence oblige les chrétiens qui n'ont pas de parti pris, à reconnaître dans les écrivains sacrés des hommes vivants et agissants, et non les organes impersonnels d'une révélation immédiate. Les apôtres annoncent les mystères du christianisme tels qu'ils les ont reçus, tels qu'ils les ont conçus, tels qu'ils se les sont assimilés. On nous fait toucher du doigt, entre les différents livres dont se compose le Nouveau Testament, des divergences de fait et même de doctrine. Si ces divergences sont constatées, il faut bien admettre la possibilité de quelques erreurs dans la Bible. Entre certains passages, force est de choisir; il n'y a pas moyen de les accorder. La nécessité nous autorise donc à juger telle ou telle parole isolée. Mais où chercherons-nous la mesure de nos jugements? — Sera-ce dans l'enseignement direct de Jésus-Christ? — Sera-ce dans l'ensemble de l'Evangile, saisi dans son esprit et dans son unité?—Sera-ce dans la philosophie religieuse, c'est-à-dire dans la philosophie que chacun croit religieuse? — Sera-ce dans la conscience chrétienne, c'est-à-dire dans les besoins de sentiment qu'éprouvent les personnes qui pensent être chrétiennes?

Cette question veut une réponse, et ici il me semble que l'*a priori* reprend une sorte d'autorité. On a fait

valoir avec force contre l'opinion qui voudrait tout remettre au jugement de l'individu, la difficulté de distinguer la conscience vraiment chrétienne des illusions du cœur naturel, dans l'absence d'un témoignage divin immédiat et supérieur à nos appréciations. On insiste sur la correspondance entre l'idée d'un tel secours extérieur et supérieur à l'homme et la doctrine d'une chute première, d'une tache originelle qui obscurcit notre intelligence et nous rend impropres à saisir nous-mêmes le vrai bien.— D'autre part, on pourrait, d'une manière non moins plausible, mais également *a priori*, rappeler que la conversion est une crise morale, une rénovation de la substance même de l'homme, c'est-à-dire un changement imprimé à la direction fondamentale de notre volonté. On dirait que ce changement de la volonté doit transformer l'homme entier, renouveler son intelligence et la rendre capable de connaître les choses de Dieu. On affirmerait que la conversion du cœur est le seul chemin qui conduise à la lumière; et l'on en conclurait que les voiles dont s'enveloppe la Révélation sont réclamés par l'économie du christianisme, qui veut que la restauration aille du cœur à l'intelligence et non de l'intelligence au cœur, et que notre flambeau soit la flamme qui s'allume au dedans de nous.

Ces réflexions me semblent naître d'une vue assez élevée du christianisme, mais les raisons contraires me touchent aussi, et je me demande encore si l'acceptation du contenu de l'Evangile comme autorité,

malgré les difficultés historiques et toutes les autres, n'est pas un élément de cette soumission, de cette mortification qui est le point de départ de l'affranchissement véritable et de la vie nouvelle. Il faut l'avouer, si l'autorité absolue, historique et légale de la lettre et du texte isolé a subi de graves atteintes, la question de savoir quelle est vraiment la place de la Bible dans l'Eglise et sa valeur pour le chrétien n'est pas encore résolue. Le côté négatif et critique de cette investigation est proportionnellement beaucoup plus avancé que la revendication positive du Livre Saint, dont le besoin se fait cependant sentir avec une force toujours croissante.

Je ne pense pas toutefois que l'orage soulevé par la franchise de penseurs sincèrement dévoués à la vérité religieuse soit un orage stérile. Une chose est devenue évidente, c'est que ceux qui admettent l'autorité de la Bible y croient parce qu'ils croient au christianisme, mais qu'en réalité le nombre est bien petit des personnes qui croient au fond du christianisme, à Jésus-Christ, à cause de l'autorité de la Bible. Lorsque ce fait sera universellement senti, il produira ses conséquences légitimes. On renoncera à vouloir convaincre par des arguments qui n'ont de force que pour les esprits déjà convaincus. La prédication sortira de ce cercle de paresse, tant préconisé par la paresse, qui veut prouver le christianisme par la Bible à des auditoires où la Bible n'est plus une autorité reconnue. La charité brisera les habitudes

sectaires de ces chrétiens, trop nombreux de nos jours, qui ne vivent qu'entre eux et parlent un langage incompris de la multitude. Les fidèles ont toujours admis que la mission est un devoir; ils comprendront enfin à quelles conditions l'œuvre missionnaire est possible au milieu de l'Europe et des nations baptisées. Ils laisseront les fictions, pour se placer sur le seul terrain où l'incrédulité soit accessible, la conscience morale, la raison, l'expérience universelle de l'histoire et de la vie. Lorsque, au lieu de se retirer d'une société mourante, ils sentiront le besoin de lui apporter le remède qu'ils possèdent, lorsqu'ils seront pénétrés du devoir impérieux de concentrer tous leurs efforts sur l'apologie, les nécessités de l'apologie se feront jour dans leur esprit, et ils rendront justice à cette philosophie qu'ils redoutent ou qu'ils dédaignent. L'apologie et la philosophie ne sont qu'un.

C'est à la conscience morale que l'apologie doit s'adresser. Mais il nous est impossible de prouver la conscience; on la supposera, parce qu'en effet la conscience, la distinction du bien et du mal, la conviction de l'existence d'une loi morale et de son autorité absolue se trouvent, au moins en germe, dans toute âme d'homme. On ne peut donc pas démontrer la conscience à ceux qui la nient, quoiqu'en fait beaucoup de gens la nient; on ne peut que profiter des circonstances particulières pour la réveiller. Si elle ne se réveille pas, si l'autorité n'en est pas reconnue, au moins en principe, il n'y a plus rien à faire; le

reste est le secret de Dieu. Mais si l'on accorde la distinction du bien et du mal, si l'élément moral existe dans un homme, on peut essayer de lui prouver par la raison la nécessité du christianisme, et par l'expérience sa réalité historique, en s'appuyant uniquement sur cette base. Telle est, ce me semble, l'essence de l'apologie et sa formule invariable, et cette apologie sera nécessairement une philosophie.

Sur la conscience morale on fondera d'abord la réfutation du matérialisme, la réfutation du fatalisme et du panthéisme, la réfutation de toutes les doctrines incompatibles avec la morale, parce qu'elles soumettent l'activité de l'homme à l'empire de la nécessité. Il est évident que nous ne sommes pas matière et que notre but n'est pas la jouissance des sens, puisque nous sentons en nous-mêmes le devoir de renoncer à cette jouissance, et que la voix qui nous en détourne est souverainement approuvée par notre jugement, même quand nous ne la suivons point. Il est clair qu'il y a quelque chose au-dessus de nous, puisque nous sentons en nous l'antagonisme de notre volonté propre et d'une loi supérieure. Il est clair que nos actions ne sont pas déterminées par une nécessité irrésistible, puisque nous approuvons les unes et désapprouvons les autres, ce qui implique la possibilité de ne pas les faire. Cette liberté pourrait n'être qu'une illusion, et le jugement moral se fonder sur une illusion; mais alors son autorité serait elle-même illusoire, et c'est ce que la conscience repousse absolument.

La conscience ne nous apprend pas quelle est la nature de Dieu, mais elle nous apprend ce que Dieu veut de nous, c'est-à-dire ce qu'il est pour nous. Ici la voix de la conscience se mêle à celle de la raison ; mais il faut écouter la raison, et pour qu'on puisse l'écouter, il faut qu'elle parle, il faut qu'elle soit réveillée, il faut qu'on la distingue et que l'on sache ce qu'elle est. Je ne sais si dans l'enseignement religieux on s'attache assez à démontrer l'existence de Dieu. Il me semble qu'on y insiste peu. La difficulté du sujet en est la vraie cause, qu'on aime à se dissimuler par l'idée que cette croyance soulève peu d'objections. C'est une erreur, dont on se convaincrait sans peine en réfléchissant au crédit que les doctrines les plus fausses ont obtenu de nos jours et dans tous les temps. Les enfants ne discutent guère ; ils croient leur maître pendant qu'il parle ; mais plus tard on persuade sans peine aux hommes faits de mépriser les vérités qu'ils ont ainsi reçues sans attention et sans efforts. L'idée de Dieu est le fondement de la vie morale, le résumé de la religion ; on ne saurait la présenter avec trop de soin.

La raison est le besoin de la pensée d'atteindre l'unité et la perfection. La raison affirme qu'il existe un être parfait, principe et cause de l'univers et de notre propre existence. Mais en quoi consiste la perfection? Nous trouvons la réponse à cette question dans la conscience morale. La perfection de Dieu est une perfection morale ; nous ne saurions en juger au-

trement, car nous ne connaissons rien de plus élevé que la perfection morale, et nous ne pouvons pas admettre qu'il y ait rien de plus élevé. Dieu est amour, car la perfection morale est l'amour. Dieu veut notre propre perfection, parce qu'il nous aime. Il veut notre amour, parce que notre bien est de l'aimer ; il veut l'accomplissement de cette loi, qu'il a écrite lui-même au fond de notre cœur, et qui nous enseigne à le connaître. Il veut notre bien, sans nous contraindre à l'atteindre, ou plutôt à le réaliser, parce qu'un bien auquel nous serions contraints ne serait plus notre bien. Toutes ces idées sont rigoureusement enchaînées; celui qui les a bien comprises et qui n'y mêle aucun élément étranger les rendra facilement populaires, en y mettant le temps qu'il faut, car elles ont toutes leur fondement dans l'intimité de notre nature. Mais il faudra les fouiller en tous sens, il faudra les contempler sans cesse, et ne les abandonner que lorsqu'on sera certain d'en avoir restauré l'évidence de manière à les placer au-dessus de tous les doutes.

Du moment où la foi en Dieu serait implantée assez fortement dans l'âme pour résister aux redoutables objections tirées du cours des choses humaines, l'apologie du christianisme serait bien avancée. Il devient facile de faire voir dans les doctrines chrétiennes le seul moyen de concilier l'idée de Dieu avec le spectacle du monde, lorsqu'on considère le monde lui-même au jour de la conscience morale.

La facilité dont je parle est pourtant toujours rela-

tive : elle suppose quelque rigueur dans l'intelligence et des cœurs attentifs. Le système religieux le plus populaire sera toujours le théisme sans la chute et sans la grâce, le théisme optimiste et indulgent ; mais ce point de vue ne tient pas devant un examen sérieux des faits ; il y a nécessairement dans cet optimisme de l'étourderie ou du parti pris. Les conclusions à tirer de l'expérience, si nous la consultions seule, ne seraient rien moins qu'optimistes, dans ce sens. C'est au fatalisme, c'est à l'athéisme, à la négation de la loi morale que l'expérience nous mène directement. Les lois que nous nous sentons obligés de reconnaître *a priori* comme les lois suprêmes et universelles du monde moral ne gouvernent nullement les faits et ne jouent qu'un rôle assez insignifiant dans le monde réel qui nous entoure ; voilà ce qu'il y a de plus clair dans les tristes enseignements de la vie réelle. Il est donc fort à craindre que l'histoire et la pratique des choses n'arrachent de l'âme la croyance à Dieu ; mais si la foi en Dieu est assez ferme pour résister au choc des faits, l'histoire et la vie conduiront un esprit conséquent à Christ. Si nous reconnaissons l'Idée, si nous reconnaissons le droit, nous ne pouvons qu'être épouvantés de ce divorce entre le fait et le droit qui éclate dans l'histoire, dans la société, en nous-mêmes et partout. Pour expliquer les faits, il faut ou bien dénier à la conscience son caractère impératif, ou bien admettre une chute de la liberté.

L'apologiste s'appliquera donc à mettre en saillie

la contradiction profonde entre l'Idée et la réalité, entre la loi morale que Dieu a mise au fond de nos cœurs et qu'il nous présente lui-même, par la constitution de notre intelligence, comme la loi suprême de ce monde, et l'ordonnance du monde telle que nous l'apercevons. Il ne s'adressera pas seulement à la conscience, mais surtout à la contemplation, car ce qu'il lui faut établir d'abord, c'est moins la conviction du péché dans l'individu que la solidarité du mal. Le sentiment de la présence du mal dans l'économie universelle fait surgir immédiatement dans la pensée les grands problèmes auxquels correspond l'intimité du dogme chrétien et qui en appellent le merveilleux enchaînement. Il ne faut pas craindre d'insister sur ce sujet et de le creuser. La mine, hélas! est inépuisable; j'en signalerai quelques filons. Pour aujourd'hui un seul me suffit.

En dépit de Spinosa, les hommes se croient libres. Toute notre conduite, toutes nos institutions sont basées sur cette idée. On confesse que sans liberté la responsabilité, l'ordre moral ne seraient que des mots vides. La conscience psychologique nous contraint de reconnaître notre liberté, la conscience morale nous l'ordonne. Nous sommes donc libres. Maintenant, si l'on s'attache au sens du mot liberté, on avouera que c'est là une idée absolue, qui ne comporte pas de plus ou de moins. La sphère de l'activité d'un être peut s'étendre ou se rétrécir, mais, dans la sphère de son activité, il est libre ou il ne l'est pas. La liberté

est le trait distinctif de l'humanité, et comme on n'est pas plus ou moins homme, de même on n'est pas plus ou moins libre. Les dons naturels, les *instruments* diffèrent sans doute, mais au fond un *moi* est l'égal d'un *moi*, une personnalité est égale à une autre personnalité, la liberté est égale à la liberté. Voilà ce que nous dit la raison ; mais ici comme partout la raison se trompe, parce que l'être raisonnable est en toutes choses irrationnel.

La liberté, c'est la faculté de se déterminer soi-même ; nous la possédons ; mais tout en possédant la faculté de nous déterminer nous-mêmes, par notre fait, nous sommes déterminés naturellement, sans notre fait ; et plus nous sommes déterminés, moins nous sommes capables de nous déterminer. Cependant notre liberté ne consiste pas seulement dans le pouvoir de réaliser le possible, mais aussi dans la faculté d'abolir le réel ; nous pouvons modifier nos déterminations naturelles, nous pouvons nous changer, et par le fait nous nous changeons. Mais puisqu'il s'agit d'infléchir une direction arrêtée, de surmonter une résistance, un effort est nécessaire, et le degré de la résistance mesure celui de l'effort. Ainsi la volonté libre tombe sous la notion de la quantité ; il faut une certaine mesure de force pour être libre, et en fait cette force se trouve inégalement partagée. Il y a des volontés plus ou moins fortes, cette différence dans l'intensité de la volonté fait même la principale différence entre les hommes. Dans toute réunion, dans

toute affaire, la prépondérance et l'autorité finissent par arriver à la volonté la plus intense. Il faut, nous disaient nos mères, que le plus raisonnable cède : le plus raisonnable cède en effet ; mais les entêtés et les violents, qui ne sont pas raisonnables, gouvernent la famille et le monde. Il y a donc, en fait, des degrés de volonté et, par conséquent, des degrés de liberté.

On arrive, en suivant cette pensée, à des conséquences dont je ne me dissimule pas le danger, mais que je ne tairai point, parce que chacun les aperçoit, parce que chacun les a déjà mille fois tirées, et que d'ailleurs, pour trouver le remède, il faut connaître le mal : Si toute la vie morale consiste, comme il est évident, dans une lutte entre le franc-arbitre (puissance indéterminée, mais déterminable par des motifs pris dans l'idéal), et la nature en nous, qui est aussi une puissance, une volonté, mais une volonté primitivement déterminée (tempérament, inclinations, caractère) ; si ces deux forces se trouvent en chaque homme à des degrés divers d'énergie, il est clair que là où la force naturellement déterminée surpasserait par son énergie native la puissance indéterminée de la volonté libre, celle-ci ne pourrait pas vaincre, quoiqu'elle essayât de lutter.

Mais l'action ne se produit que par le concours des deux puissances que nous avons distinguées : pour que la liberté l'emporte, il faut qu'elle ait assoupli les forces de la nature et qu'elle en ait fait son organe ; pour que la nature triomphe, il faut qu'elle ait

fatigué la liberté et arraché son consentement. Alors même que nous cédons malgré nous, c'est notre volonté qui cède; nous nous approprions l'action, elle est bien nôtre, nous nous l'imputons et nous nous en sentons responsables, parce que nous l'avons voulue. Nous avons conscience d'avoir agi librement, et effectivement nous étions libres en principe, mais nous n'étions pas libres de fait.

Je n'affirme pas qu'aucun homme se trouve primitivement dans la condition que j'ai supposée. On verrait dans cet aveu un prétexte pour se débarrasser du remords et pour traiter la conscience comme une illusion psychologique, tandis qu'elle témoigne elle-même de sa véracité par son autorité. En fait, dans la vie morale, nous n'avons jamais à lutter contre nos dispositions naturelles seulement, mais encore contre des dispositions acquises par nos actes volontaires, contre des passions et des habitudes qui sont imputables à notre liberté, quoiqu'elles l'altèrent et la compriment. Nous ne pouvons donc jamais dire que la puissance de notre volonté n'était pas suffisante. Elle aurait pu l'être si nous l'avions bien employée, et surtout si nous l'avions bien employée dès l'origine. Toutefois ce serait aller bien loin aussi que de nier jusqu'à la possibilité d'une telle disproportion. Il n'est pas absolument certain que l'idée morale l'exige. Nous ne voyons que les résultats, et nous jugeons d'après les résultats, mais ce qui nous est demandé, c'est d'avoir fait tout ce qui nous était possi-

ble. Nous pouvons dire, abstraction faite de toute opinion dogmatique, qu'aucun homme dont la conscience morale est développée ne s'approuve lui-même en toutes choses[1], et si quelqu'un s'estimait pur, ses voisins ne lui rendraient assurément pas le même témoignage. Nous sommes donc tous convaincus de péché, ou par nos semblables, ou par notre propre cœur. Mais si, dans la multitude infinie d'hommes qui se sont succédé sur la terre, nous n'en trouvons aucun sans tache, il faut bien en conclure que ce cas n'est pas possible, puisqu'il ne s'est jamais présenté. L'expérience, interrogée sans prévention, nous oblige donc à reconnaître la réalité de cette idée, si contradictoire au point de vue de la raison, d'une liberté *insuffisante*.

Si nous raisonnons bien, si nous respectons également l'évidence du droit et celle du fait, nous ne conclurons pas de ceci contre la conscience; voici plutôt ce que nous en conclurons : c'est que cette liberté morale réelle, mais insuffisante, a besoin d'un secours, d'un complément, et qu'elle peut trouver ce complément, puisqu'elle est impuissante par elle-même à réaliser le bien marqué dans l'intimité de son essence. Une analyse psychologique sincère nous conduit donc à reconnaître la nécessité de la grâce, à marquer la

1 Il est évident que la conscience n'est pas suffisamment développée lorsqu'elle ne juge que l'action extérieure et non la pensée et l'intention, lorsqu'elle met trop bas son idéal, lorsqu'elle ne tient pas compte du bien qu'on a négligé de faire, etc.

place de la grâce dans l'économie universelle, et à rechercher historiquement quels sont les moyens et les conditions de la grâce, puisque sans la grâce l'univers devient un tissu de contradictions insolubles, et que nous ne pouvons plus croire en Dieu.

Ce qui est également certain, c'est que les penchants naturels diffèrent d'individu à individu, soit quant à leur énergie, soit quant à leur direction, que la force de volonté pour réprimer ou transformer ces penchants est inégale, et que, par conséquent, les libertés individuelles sont inégales, d'où suit comme conséquence forcée une responsabilité inégale, sans parler des différences dans le développement intellectuel des individus, des circonstances particulières où chacun se trouve et de l'éducation qu'il a reçue. L'abstraction rationaliste peut méconnaître ces vérités, mais dans la vie elles s'imposent avec une évidence irrésistible ; personne ne les ignore ; le juge en tient compte dans ses arrêts ; et la loi même est obligée d'y avoir égard. En partant du nominalisme atomistique qui règne aujourd'hui dans la plupart des intelligences, même chez les chrétiens, il nous est difficile de comprendre comment on pourrait s'expliquer ce fait. L'attention que nous lui prêtons devrait servir à nous rendre indulgents pour les autres; peut-être est-il à craindre qu'elle ne favorise un scepticisme qui nous rendrait indulgents surtout pour nous-mêmes. Ce qui est certain, c'est que notre remarque porte à plomb contre l'individualisme absolu en métaphy-

sique. Si l'humanité n'est qu'une multitude, si chaque individu forme absolument un but, un tout, un monde, les individus doivent être essentiellement égaux et identiques. Et s'ils sont identiques dans leur but, dans leur idée et dans leur essence, ils ne sauraient être dissemblables et inégaux dans le fait. Pour trouver une valeur positive à la diversité des individus, ce qui est incontestablement un des éléments du problème, il faut reconnaître une valeur positive à leurs relations, il faut comprendre, il faut sentir du moins qu'ils se complètent les uns les autres, qu'ils existent les uns pour les autres, et que leur nombre forme une totalité réelle, en un mot, il faut affirmer la réalité spirituelle, mais substantielle de l'espèce, et concevoir l'individualité comme comprise dans l'unité. Alors, mais seulement alors, on entrevoit, sinon la solution, au moins un chemin qui paraît conduire à une solution de ce problème difficile. Il devient possible de penser que les individus représentent les aspects et les degrés divers d'une transformation, d'une restauration continue. Comme ils se complètent les uns les autres idéalement, on peut admettre qu'ils sont appelés à se compléter les uns les autres dans le développement temporel et dans l'éternelle réalité. Le grand fait de la société humaine prend place dans l'Idée, et la philosophie spiritualiste ne marche plus à rebours de l'expérience. On admet dans la théorie, comme il faut bien l'admettre dans la pratique, que le progrès de chacun est le progrès

de tous, que la chute de chaque individu retarde l'ensemble, que le bien ne sera atteint pour chacun dans un sens absolu que lorsqu'il sera atteint pour tous.

Les faits d'expérience qui conduisent la pensée à reconnaître l'unité de la race humaine et la solidarité réelle des individus, se combinent avec ceux qui marquent dans chaque individu la trace d'une déchéance, ou plutôt ces deux vérités distinctes se prouvent par l'examen des mêmes phénomènes. L'unité de l'être est impliquée dans l'unité de la chute, et celle-ci est manifestée par la solidarité des destinées. Ainsi l'expérience universelle confirme la tradition universelle, et le christianisme, le christianisme historique et surnaturel devient peu à peu une nécessité pour la raison ; si la raison reste fidèle à son juste propos d'écouter jusqu'au bout l'expérience et la conscience, et de les mettre d'accord, sans jamais sacrifier l'une à l'autre.

C'est dans cette voie qu'il faut marcher, c'est dans cette voie qu'on commence à marcher, mais on est encore trop loin du but pour mesurer la distance qui nous en sépare encore, et je ne sais si ce but sera jamais atteint. Comme la démonstration par l'autorité extérieure, la démonstration par la conscience et par l'expérience combinées nous laisse devant un fossé qu'il faut franchir. Le cœur se soumet à l'autorité du témoignage, sans que l'intelligence parvienne à la légitimer pleinement, non plus qu'à en fixer précisé-

ment la portée et les limites. L'expérience et la conscience nous montrent le besoin pressant que nous avons des faits que l'Evangile nous raconte; elles nous font comprendre la nécessité du christianisme, mais elles n'en prouvent pas la réalité et n'en dévoilent pas le mystère. Il faut faire entrer le développement de la pensée humaine tout entier dans le cercle de l'apologie, et quand on l'aura élargi ainsi, il faudra confesser son impuissance. Il n'y a pas de démonstration possible. La foi n'est pas une connaissance scientifique; la foi est une crise, la foi est un acte de soumission, et cet acte est un don. Au bout de tous les sentiers nous trouvons les contradictions de notre ignorance. Mais nous y trouvons Dieu; Dieu nous suffit.

ESSAI SUR LES MÉTHODES.

I

LE SCEPTICISME.

Le scepticisme universel est irréfutable, mais peu sérieux. Le scepticisme réel n'a trait qu'aux vérités supérieures à l'expérience. Il n'est pas naturel ; mais il paraît justifié par l'insuffisance des méthodes universellement acceptées. Celles-ci ne nous apprennent rien sur la nature du premier principe, dont l'unité seule nous est immédiatement révélée par la raison. Le matérialisme n'est qu'une hypothèse. Impossibilité pour l'esprit de se fixer dans le scepticisme. Nécessité d'une méthode particulière pour arriver à la vérité religieuse.

Dans tous les siècles de raffinement intellectuel, certaines personnes de loisir, qu'on appelle (peut-être ironiquement) philosophes, ont agité la question de savoir si l'homme est capable de connaître la vérité. Les sceptiques ou chercheurs (ainsi nommés de ce qu'ils ne cherchent plus) lui refusent ce pouvoir. Ils soutiennent leur négation par plusieurs arguments très-fins, très-serrés, qui me semblent irréfutables. Au vrai, les arguments sont ici du luxe. La thèse des

sceptiques n'a pas besoin d'être démontrée; en se bornant à nier la vérité, ils se placeraient dans une position imprenable, car on ne saurait leur objecter quoi que ce soit sans supposer admis le point qu'ils contestent; les logiciens sont arrêtés net, et pour jamais. Mais l'humanité passe à distance; cette discussion n'a pas d'intérêt pour elle. Sans preuve, sans moyen quelconque d'obtenir une preuve, elle croit à la vérité. Elle croit qu'il y a une correspondance entre la pensée et une réalité qui subsiste indépendamment de la pensée. Elle affirme donc, sans autre motif qu'une nécessité absolue, et sans s'en douter elle-même, l'identité de son essence et de l'essence universelle. Il est remarquable que cette croyance, dont la formule est étrangère à la plupart des esprits, soit pourtant la base de tous nos jugements.

Le scepticisme rigoureux n'est qu'un amusement littéraire. Tout le monde admet l'évidence logique, le raisonnement mathématique et le témoignage des sens. Tout le monde reconnaît les faits et un enchaînement des faits; tout le monde accorde que chaque fait particulier provient d'une cause; et nul esprit sérieux ne met en doute que la science n'ait pour tâche de relier les faits à leurs causes, en remontant jusqu'à la cause première, qui doit subsister d'elle-même et sans appui.

La divergence des opinions ne commence, le pyrrhonisme ne devient sérieux qu'en deçà de ces données générales. La vérité dont la recherche occupe

l'âme tout entière, la vérité que nous doutons, que nous désespérons souvent de pouvoir atteindre, c'est la vérité par excellence, la loi universelle, le but suprême, la science de la cause première qui renfermerait implicitement la solution de tous les problèmes. Nous appelons cette connaissance la vérité dans un sens singulier, d'abord parce qu'elle contient toute vérité, puis parce que nous la désirons par-dessus tout, mais principalement parce qu'elle reste voilée. Le scepticisme réel n'a trait qu'à cette vérité-là : c'est un doute élevé sur la possibilité de connaître le principe des choses ; mais, pris ainsi, le scepticisme n'est plus un amusement, c'est une souffrance, peut-être une maladie.

Du moins n'est-il pas naturel à l'âme. Les peuples jeunes, les cœurs jeunes ne calculent pas la distance; ils s'élancent vers la vérité, ils s'y fient, et par leurs premiers mouvements ils attestent que l'homme se croit et se sent fait pour elle. Et cette expérience se répète chaque jour; nul être pensant n'a commencé par le scepticisme, à moins qu'il ne l'ait reçu comme un dogme, comme un préjugé, du milieu qui l'entourait.

Malheureusement il faut convenir que ce doute, si peu naturel et si peu satisfaisant qu'il puisse être, ne laisse pas de prendre beaucoup d'apparence, lorsqu'on réfléchit à la question dont il s'agit. Les méthodes généralement acceptées des sciences proprement dites ne sauraient nous conduire au but que nous poursui-

vons. Il faut plus que du parti pris, il faut un véritable fanatisme pour s'imaginer que l'expérience sensible et le calcul mathématique nous enseigneront les dernières raisons des choses, car on n'arrive à cette opinion qu'en foulant aux pieds des convictions assez universelles, assez nécessaires pour qu'on doive reconnaître en elles des lois de l'esprit humain. J'exprime une telle loi quand j'affirme qu'il est une cause première de l'univers. Qu'est-ce que cette affirmation, sinon le témoignage que l'intelligence se rend à elle-même, la traduction en un jugement objectif de la forme essentielle à tous les actes de la pensée, qui est la synthèse, la réduction à l'unité? Et c'est précisément pour cela que cette affirmation mérite et qu'elle obtient confiance; la loi qui oblige la pensée à graviter constamment vers l'unité nous est un gage que l'unité est réelle; l'expérience et le calcul eux-mêmes n'ont pas de meilleurs fondements. Mais, si l'unité de principe est certaine, par cela seul l'expérience et le calcul sont déclarés incompétents à prononcer sur la nature de ce principe. Un phénomène particulier trouve sa raison d'être dans un autre phénomène particulier, et ainsi de suite, sans que nous puissions reculer jusqu'au terme de cette série; mais il est évident en soi que le principe de tous les phénomènes en général ne peut pas être phénoménal lui-même. La cause absolue de tous les faits particuliers est d'un autre ordre que ces faits, et, par conséquent elle ne saurait tomber sous l'appréhension des facultés

et des méthodes dont tout le rôle consiste à déterminer les éléments des faits. La confiance exclusive aux procédés scientifiques universellement reconnus ne saurait donc produire un système; elle mène au *doute* sur toutes les questions d'origine et de principe; la science positive, comme on dit aujourd'hui, peut décrier la métaphysique, elle n'en tiendra jamais la place.

Le matérialisme dogmatique n'est pas une conséquence légitime de la tendance positive, et les savants qui en font profession, tout en prétendant ne croire qu'à la science, ne se comprennent pas eux-mêmes. Le matérialisme n'est pas la conclusion d'une induction, mais c'est une hypothèse qui dépasse en tous sens la sphère de l'expérience réelle et possible; il implique donc par lui-même d'autres moyens d'obtenir la certitude que les méthodes expérimentales. Nous pourrions demander si la métaphysique matérialiste remplit les conditions d'une bonne hypothèse. Rend-elle vraiment compte des faits, explique-elle en particulier la vie humaine et l'histoire de l'humanité? Comprend-on des effets supérieurs à leur cause [1]? Pouvons-nous nier l'idéal dans l'homme, et l'idéal se conçoit-il s'il n'est réel nulle part? Nous ne presserons pas ces questions; nous ne demanderons

[1] On admire souvent qu'une petite cause produise de grands effets. Mais alors ce qu'on appelle cause n'est qu'une circonstance ***déterminante,*** qui concourt avec d'autres à produire l'effet; ce n'est pas la raison suffisante, la cause pleine et parfaite.

pas si le matérialisme est une bonne ou une mauvaise métaphysique, il nous suffit qu'il en soit une.

Les méthodes dont la valeur est universellement reconnue n'atteignent donc pas la question du principe. L'expérience sensible ne fournit pas de convictions à l'homme, et ceux qui croient puiser les leurs à cette source sont dupes d'une illusion. Il faut qu'il y ait quelque autre méthode légitime, ou le scepticisme triomphe.

Mais le scepticisme ne peut pas triompher, il ne peut pas s'affirmer ; on ne saurait faire entendre que l'homme, où nous voyons partout les aptitudes répondre aux besoins, soit constitué de telle sorte que de tous ses besoins le plus profond et le plus noble doive éternellement rester inassouvi. Ceci ne serait plus du doute, ce serait une affirmation très-grave, qui provoquerait immédiatement une nouvelle recherche. Si l'on admettait ce résultat, on serait aussitôt tenté de supposer qu'un accident est survenu et que la nature humaine est altérée. Comme l'unité, comme la perfection, l'ordre est une idée dont les racines sont en nous. Nous essaierions en vain de l'arracher ; on ne nous fera pas dire que le désordre soit l'ordre, et que l'intelligence ait pour but dernier d'ignorer. Le pyrrhonisme qui veut s'imposer dogmatise et déraisonne. Je ne sais pas ; vous ne prouvez pas : voilà le langage qui sied dans sa bouche, et, dans ces termes, il n'est que trop fort ; mais il sort de sa compétence du moment où il dit : Nul ne sait ;

je ne puis pas savoir. Si répandu, si bien accrédité qu'on le trouve, le scepticisme n'en reste pas moins un fait individuel, sans autorité.

Au fond, la grande majorité des esprits reconnaît bien la différence entre le monde matériel et le monde moral, comme la différence entre les principes et les phénomènes. On a compris que la vérité sur les origines et sur les destinées, sur le but de notre vie et sur sa loi, ne peut pas être établie avec l'évidence coërcitive d'une équation algébrique, ni se manifester aux sens comme une expérience de chimie. Et cependant tous n'ont pas désespéré de la vérité; on a tenté d'autres voies; quelques-unes ont encore des convictions; la plupart ont au moins des opinions, et ils s'imaginent que ces opinions deviendraient une certitude, s'ils en approfondissaient les bases.

Sur quoi se fondent les convictions et les sentiments des hommes? Tantôt c'est sur une autorité étrangère, tantôt sur leur propre raison; souvent nos opinions reposent sur un mélange de raison et d'autorité. Il faut examiner ces diverses méthodes, afin de choisir. Si, par malheur, aucune d'elles ne soutenait entièrement l'épreuve, on s'expliquerait plus facilement pourquoi leur antagonisme se prolonge depuis si longtemps et pourquoi le doute est si général; mais, dans ce cas même, la partie du doute ne serait pas gagnée; il faudrait voir, avant de lui rien céder, si les méthodes pratiquées sont les seules possibles.

II

L'AUTORITÉ.

Impossibilité d'une révélation sans le concours de la raison humaine. Si l'action de celle-ci devait cesser devant une autorité reconnue, il faudrait que l'autorité la suppléât entièrement, ce qui est impossible. L'autorité qui voudrait conserver la conscience dans une position subordonnée, succomberait dans les conflits, parce que la conscience, en se déployant, s'attribue elle-même une autorité absolue. Réalité des conflits entre la conscience et le dogme des Symboles.

Dieu parle; l'homme écoute: Voilà la foi d'autorité. Mais qu'est-ce que parler? Le rapport de maître à disciple n'implique-t-il pas un langage commun, c'est-à-dire des idées, un milieu, une essence commune? Une connaissance de Dieu antérieure à la Révélation n'est-elle donc pas indispensable pour admettre la possibilité de la connaissance révélée? Il le semble.

Si nous nous reportons, conformément aux indications de la Révélation chrétienne, au moment où cette Révélation a commencé; nous devrions nous demander comment Adam reconnut son Créateur et son maître dans la voix qui lui donnait les premiers commandements. Il faut bien qu'il pût distinguer le Seigneur à des marques certaines, sans cela il n'aurait pas été coupable d'écouter avec la même docilité la seconde

voix, la voix du serpent. Ainsi, lors de son premier exercice, l'autorité se fonda sur un témoignage intérieur. Mais nous n'élèverons pas de conjectures sur la nature de ce témoignage. Nos recherches ont un but pratique ; la question qui s'impose à nos réflexions n'est pas d'examiner comment Adam a pu s'assurer que Dieu lui parlait, c'est bien plutôt de voir comment nous pouvons nous mêmes acquérir cette certitude.

Comment pourrions-nous nous convaincre que la Bible est la parole de Dieu, si nous n'avions préalablement aucune idée de Dieu ? Il est difficile de le comprendre. On me répondra sans doute que le premier point à établir n'est pas la divinité de la Bible, mais sa véracité. Une fois bien convaincus que la Bible est vraie dans tout son contenu ; nous nous formons notre idée de Dieu d'après ses déclarations, et c'est aussi d'après sa propre déclaration que nous la considérons elle-même comme une Révélation divine.—Autant de mots, autant de problêmes, dont plusieurs du reste sont déjà résolus. Bornons-nous à dire que cet enchaînement d'idées n'a pas de solidité réelle, parce que la vérité du contenu de la Bible entière ne peut pas être établie avec certitude par les moyens de la critique ordinaire. Les faits racontés n'admettent pas tous un contrôle. Ainsi la vérité du récit ne se prouve pas indépendamment de la divinité de son origine. Au contraire, on en appelle continuellement à la divinité de la source pour prouver la vérité du contenu.

D'un autre côté, la parole divine n'est pas nécessairement sensible, extérieure. Nous partons de l'idée d'une création divine; eh! bien, à supposer que l'homme, qui a reçu de son Créateur toutes ses facultés et les lois de ses facultés, arrivât par le seul effet de sa méditation à la connaissance des choses divines, cette connaissance ne serait-elle pas aussi bien révélée que les tables dictées à Moïse sur la montagne de Sinaï?

Qu'est-ce qu'entendre? N'est-ce pas penser, produire en soi des idées identiques à celles qui existent dans l'esprit de celui qui parle? — Sans nul doute. — Entendre, c'est donc agir, et nous ne concevons point la possibilité d'acquérir passivement une connaissance quelconque. L'introduction dans une intelligence d'une vérité que celle-ci n'aurait pas produite en quelque manière, serait la substitution d'une intelligence à une autre, la création d'une nouvelle intelligence, et non une révélation. Ainsi l'opposition entre les deux termes : Raison et Révélation, s'atténue du moment qu'on les met en présence; ils s'appellent nécessairement l'un l'autre. Dieu étant admis, la raison ne peut être qu'une révélation de Dieu, comme aucune révélation n'est posssible sans le concours de notre raison, sans notre action propre.

Pour se soumettre, il faut de la force et beaucoup de force. La raison individuelle, la conscience individuelle ont nécessairement un rôle à remplir lorsqu'il s'agit d'accepter une autorité. On ne leur dispute pas cette fonction, seulement on voudrait que ce fût leur

dernière démarche. On leur propose d'abdiquer. Le doivent-elles, ou plutôt le peuvent-elles? Et à quelles conditions le peuvent-elles? Quels seront les effets légitimes de cette abdication? Voilà les questions qu'il faudrait résoudre avant de se décider. J'énoncerai tout de suite, quitte à justifier mon dire après, l'étrange résultat auquel un tel examen vient aboutir :

S'il est vrai que les croyances de l'homme doivent lui être communiquées du dehors, s'il doit recevoir la vérité, et non pas s'instruire lui-même dans la vérité, il a besoin d'une autorité visible et présente, non-seulement pour résoudre les questions de principes, mais pour tirer les conséquences pratiques de ces principes, soit dans la vie sociale, soit dans la conduite journalière de chaque individu. Et comme notre activité tout entière doit être dominée par nos convictions, il faut que ce gouvernement s'étende à tout, qu'il règle la paix et la guerre, l'usage des biens et la propriété du sol, le manger et le dormir, l'emploi de tous nos instants; il faut, en un mot, qu'il ait pouvoir sur toutes choses, et que rien ne se fasse sinon par son ordre. La distinction du spirituel et du temporel ne saurait se justifier au point de vue où nous sommes placés; la vérité doit régner partout. Si le principe de la foi d'autorité est rigoureusement vrai, le catholicisme a forcément raison contre le protestantisme, car on ne saurait penser que Dieu ait rendu son œuvre vaine en la laissant incomplète; et du moment où la nécessité d'une au-

torité visible est admise en droit, une réflexion assez simple nous porte à reconnaître la légitimité de l'autorité de fait : Puisque Dieu règne, et puisqu'il ne peut régner que par l'intermédiaire d'une autorité visible, il n'aura pas laissé usurper cette autorité sur qui tout repose. Dieu y aura pourvu, car seul il pouvait le faire. Quant à l'homme, il ne saurait se préserver de l'usurpation qu'en se portant juge de l'autorité, c'est-à-dire en se plaçant au-dessus d'elle, ce qui serait contradictoire. Le catholicisme a donc raison, mais Innocent III et Joseph de Maistre ont eu tort, parce qu'ils n'ont pas tiré franchement la conséquence de leur principe : le pouvoir du prêtre n'est pas le pouvoir suprême, il est le pouvoir unique et absolu. Ainsi les établissements des jésuites au Paraguay, donneraient seuls une faible image de l'état normal de l'humanité selon ce point de vue.

Il ne faut pas essayer d'appliquer ici les idées ordinaires de maître et de disciple, de législateur et de juge, de prince et de sujet, au fond desquelles se trouve toujours l'égalité et l'identité. Si le disciple comprend la science, que plus tard il augmentera, c'est qu'il aurait pu la créer. Le législateur laisse au juge le soin d'appliquer le code, parce que le juge a de quoi suppléer au code, et que ses arrêts font jurisprudence. Le gouvernement n'ordonne et ne défend qu'un certain nombre de choses ; pour tout le reste, il laisse les citoyens en user comme bon leur semble, parce que le gouvernement et les administrés reconnaissent

tous deux une loi supérieure et universelle. Mais, quand il s'agit d'une vérité surnaturelle, étrangère à la conscience humaine, on ne saurait sans contradiction accorder à celle-ci la faculté de la développer et de l'appliquer. Il faut une interprétation d'autorité; et comment celui qui a reçu de Dieu le pouvoir d'annoncer ses ordres reconnaîtrait-il un autre pouvoir que le sien ? Le représentant de Dieu sur la terre doit être le seigneur de la terre.

S'il n'y a pas un docteur infaillible, un juge autorisé des cas de morale, un maître auquel il suffise purement et simplement d'obéir et qui nous commande toutes choses; en un mot, si nous ne sommes pas dégagés de toute responsabilité personnelle, si notre conscience et notre raison ne sont pas complétement remplacées,il est impossible qu'elles abdiquent. Nous continuerons toujours, dans une mesure quelconque, à nous donner des lois à nous-mêmes, à nous faire notre vérité.

Le protestantisme pris au point de vue le plus rigoureux de l'inspiration littérale, fait plus que de nous accorder cet usage de notre raison propre, il nous l'impose encore comme un devoir. L'ultramontanisme lui-même ne prononcera jamais, par une bouche autorisée et sérieuse, l'arrêt de mort de la conscience individuelle. Il se contente de la soumission.

Soumission au pape ; soumission au texte.

Mais la soumission, la subordination, supposent que

des conflits sont possibles; et, puisqu'on laisse quelque chose à faire à la conscience, puisqu'on ne dédaigne pas de lui faire appel, on lui accorde une certaine crédibilité, une certaine mesure d'autorité. Ici naît l'embarras. La méthode d'autorité prise à la rigueur détruirait l'homme; la même méthode, tempérée mais non transformée, succombe infailliblement dans les collisions qu'elle éternise. Comment en effet, maintenir l'empire de la conscience et la subordonner en même temps? Après l'avoir faite juge de la divinité de l'Evangile et de l'autorité de l'Eglise, comment lui fermer la bouche lorsqu'un texte viendrait à la scandaliser? Si les principes qui d'abord ont déterminé ma foi implicite, se trouvent contredits par l'objet même de la foi, ils n'ont jamais été solides; ainsi le fondement de ma croyance s'écroule. Il y aurait contradiction à partir de la conscience pour établir un résultat qu'elle viendrait à condamner; il vaudrait mieux ne l'avoir jamais introduite au conseil. Tout raisonnement, tout appel à nos besoins moraux, à notre sentiment intime est donc interdit; en donnant à ces voix-là le droit de se faire entendre, vous leur soumettriez la vérité surnaturelle. L'autorité ne doit pas se discuter, elle ne doit pas se légitimer; elle est autorité dès l'origine, elle plane sur nous sans jamais entrer en contact avec notre âme. Mais cette conséquence inévitable est en même temps inadmissible, puisqu'elle rend la vérité incommunicable, tandis que l'autorité s'annonce comme un moyen de nous communiquer la vérité.

C'est que réellement il ne faut subordonner la conscience à quoi que ce soit. En essayant de la plier, on s'aperçoit qu'elle est inflexible, incompressible. Une révélation sensible de Dieu, disions-nous, ne se comprend pas sans une connaissance de Dieu antérieure. Nous trouvons celle-ci dans la conscience. Organe de la vérité religieuse, la supprimer, c'est supprimer la religion ; la blesser, c'est obscurcir la vérité en paralysant la vie. Ainsi la conscience ne doit pas abdiquer ; elle ne doit pas se soumettre. C'est Dieu qui a mis en nous ce discernement du bien et du mal, et si nous appelons bien ce que notre conscience appelle mal, nous offensons Dieu en nous. Il est vrai que la conscience a besoin d'être éclairée, son témoignage n'est pas le même, à tous égards, dans tous les siècles et chez tous les peuples ; mais il n'en reste pas moins d'une valeur absolue pour celui qui l'entend. Qu'on transforme la conscience en l'instruisant, qu'on la conduise à se perfectionner elle-même, elle-peut y consentir, elle s'en réjouira ; mais qu'on ne la mette pas de côté après l'avoir employée ; qu'on ne lui propose pas d'accepter la seconde place dans la formation de nos convictions et dans la direction de notre vie : elle ne subsiste qu'à la première ; l'humilier, c'est la corrompre ; la subordonner, c'est la supprimer. Le ressort d'un homme est faussé, lorsqu'il a soumis sa conscience à une autorité extérieure, quelque auguste qu'elle soit.

Ici s'ouvrirait un grand chapitre où je n'entrerai

point ; il n'appartiendrait qu'à l'expérience de l'écrire, sous la dictée de la charité. On y peindrait le caractère des hommes chez qui la substitution d'une règle extérieure à la conscience s'est réellement accomplie. Il faudrait étudier les grandes figures littéraires de l'école ultramontaine, grouper les conclusions pratiques de ses docteurs, puis en suivre les disciples dans la pratique de chaque jour. Il vaudrait la peine d'analyser aussi l'espèce de répugnance qu'ils inspirent généralement. On la trouverait, à plusieurs égards, légitime ; mais, en reconnaissant dans des allures que nous condamnons par instinct, la conséquence naturelle d'un principe infiniment respectable, dont nous ne voyons guère le moyen de nous passer nous-mêmes, nous sentirions mieux que le jugement des personnes ne nous appartient pas. Nous apprendrions aussi, par cet examen, combien il importe de contrôler sa méthode et d'assurer son point de départ.

Au reste, le type d'un homme qui a vraiment maté sa conscience ne se rencontre pas souvent dans sa pureté ; tel qui s'en vante peut-être, en est heureusement bien éloigné. On n'entre pas dans la question de la manière nette dont notre abstraction l'a posée. On n'admet pas l'antagonisme entre la conscience et l'autorité, on affirme leur accord ; on dit, parce qu'on le sent et parce qu'on le désire, que la religion est faite pour l'âme, et l'âme pour la religion. La subordination de la conscience n'est qu'hypothétique ; en réalité, la conscience est ranimée et rassasiée par

l'Evangile. On le dit, et c'est la vérité. Cependant. de bonne foi, le conflit ne s'élève-t-il nulle part? La prédestination, par exemple, même avec les correctifs que l'on croit y trouver aujourd'hui dans le texte, s'accorde-t-elle avec la conscience, c'est-à-dire est-elle réclamée par la conscience? Allons directement au centre de la difficulté : est-il conforme à la conscience de considérer la souffrance de l'innocent comme la condition à la fois indispensable et suffisante du pardon accordé au coupable? Pour moi, je ne l'entends pas. Si cette substitution entre dans une conception morale de l'univers, toute la morale me semble à reconstruire, et, si l'on refait la morale en partant d'une telle donnée, je crains d'en voir disparaître les éléments qui me rendaient le christianisme nécessaire.[1] Cependant l'Eglise a trouvé la substitu-

[1] Si des chrétiens se trouvaient froissés par cette déclaration, j'en serais plus affligé que surpris. Elle m'inquiéterait et me blesserait moi-même, quand elle se présenterait sans le complément qui en fixe le sens. Mais je ne vois pas la possibilité d'y rien changer. Je ne sais si quelqu'un voudrait se charger de la thèse contraire, et prétendre que la perfection de l'ordre moral consiste à punir pour le coupable, un innocent qui s'offre lui-même au châtiment, et à traiter le criminel comme juste. Ce n'est pas la substitution pour elle-même que réclame et qu'affirme le cœur chrétien; il affirme simplement que le sacrifice de Jésus-Christ est la cause du salut dont il a l'espérance ; et comme il ne peut s'expliquer le fait qu'il croit que par l'idée d'une condamnation et d'une substitution dans la personne du condamné, il affirme aussi cette substitution, en écartant les scrupules qu'elle réveille nécessairement; mais il renoncerait sans regret à cette idée, s'il trouvait un autre moyen de s'expliquer le sacrifice de Jésus-Christ et la part essentielle de ce sacrifice dans l'œuvre du salut. Je ne prétends pas avoir trouvé cette voie meilleure, mais je crois qu'il est indispensable de la chercher, et je la cherche. (Voyez la der-

tion dans le texte des livres saints; ce dogme ait partie du christianisme objectif, tel qu'il est possédé et compris par les nations chrétiennes; on peut essayer de le transformer, mais en ne peut pas le supprimer sans mettre une idée claire à sa place; en faire abstraction, ce serait tout simplement faire abstraction du christianisme, dont le trait spécifique et fondamental est incontestablement le sacrifice de Jésus-Christ pour nous sauver. Au bout de la tendance opposée, je ne vois rien, sinon que la religion positive a disparu. Mais quelque soit la solution du problême, il suffira de l'avoir posé pour montrer que les conflits ne sont pas impossibles entre la conscience et la lettre, telle qu'elle est comprise aujourd'hui. La doctrine religieuse qu'on nous propose sur la foi de l'autorité ne s'adapte pas de tout point aux données du témoignage intérieur. Au fond de leur pensée, les disciples les plus soumis de l'Église ou de la Lettre se permettent des restrictions; ils transigent avec leur symbole; ils laissent de côté certains articles de foi, qui font partie de leur croyance, mais non pas de leur religion. On fait abstraction des difficultés, on s'ap-

nière partie de cet essai). La théorie de la substitution contredit directement les notions de justice et de droit, précisément parce qu'elle est une tentative suprême de ramener à la mesure des notions juridiques le christianisme, qui déborde et qui absorbe entièrement l'idée du droit. La vivacité même avec laquelle éclate ici la contradiction annonce que la conciliation s'approche. On finira par apercevoir celle-ci, lorsqu'on aura renoncé à s'expliquer le christianisme au moyen d'analogies décevantes, pour l'expliquer uniquement par son propre principe, qui est l'amour.

plique à les oublier ; infidèle à la conscience on devient infidèle à l'autorité, et l'on n'est pas loin d'ériger sa pratique en maxime. Avec un tel opium on peut endormir les blessures de l'âme, mais non les fermer.

Je n'insiste pas, j'en ai dit assez pour montrer le vice du principe et la nécessité de distinguer la Révélation comme fait de l'autorité comme méthode. Je comprends la Révélation comme fait objectif et historique, précisément parce que Dieu s'est révélé intérieurement à nous dans la création même de notre âme. La voix s'adresse à l'oreille ; ce qui nous est révélé, c'est ce qui sort du mystère, ce qui devient notre pensée, notre substance, notre vie ; mais, écrit ou pas, ce qui reste en dehors de nous ne nous est pas encore révélé. Si le Livre est inspiré, les signes en possèdent une valeur infinie ; dans ce cas, nous devons tenir pour deux choses certaines : la première c'est que les parolès que nous ne comprenons pas n'en renferment pas moins des vérités importantes pour notre destinée, qu'il faut nous efforcer de saisir et que l'humanité comprendra quelque jour ; la seconde c'est que nous ne possédons point encore ces vérités. Or, nous ne comprenons une vérité religieuse qu'autant qu'elle fait partie de notre religion, de notre culte, de notre adoration, de notre pratique. Il n'est plus possible d'admettre, comme on l'a fait trop longtemps, que notre salut soit attaché à des croyances quelconques, indépendamment de leur action sur la vie. Cette manière de voir repose sur l'idée que la

volonté de Dieu est arbitraire, et l'arbitraire en Dieu est incompatible avec la Religion de vérité, non moins que la nécessité en Dieu. Toutes les croyances vraiment religieuses sont des mobiles. Une doctrine est-elle de sa nature impropre à devenir une puissance dans notre vie morale, alors il est certain que sur ce point la théologie a fait fausse route, quelque soit la clarté grammaticale des textes et la beauté spéculative de l'explication reçue. Mais il ne faut point se presser de repousser une doctrine parce que nous n'en trouvons pas l'application ; souvent son apparente stérilité ne vient pas de ce que l'Eglise a mal compris l'Evangile, mais simplement de ce que nous-même nous n'avons pas encore compris le sens de l'Eglise.

Je conçois une Révélation à ce point de vue ; mais il me semble impossible d'admettre l'autorité du témoignage comme méthode principale de démonstration et comme fondement de la vérité pour l'homme. La méthode d'autorité me semble inadmissible, parce qu'elle exige l'abdication au moins implicite de la conscience, qui ne peut pas abdiquer. L'obstacle subsisterait, lors même qu'il ne surgirait pas de conflit réel entre les deux principes. On ne peut pas marchander avec une autorité surnaturelle ; il faut avoir pris son parti d'avance de recevoir tout ce qu'elle enseignera, de faire tout ce qu'elle ordonnera. Or, la conscience ne saurait y consentir. Les points qu'elle reconnaît avec évidence seront toujours réservés par elle ; il faut qu'elle les maintienne en tout état de

cause; autrement elle s'annulerait; mais détruire la conscience, c'est détruire l'homme; ce n'est pas le moyen de l'éclairer.

Que ferons-nous donc? Chercherons-nous la vérité dans la philosophie? Tenterons-nous, après le naufrage de tant de systèmes, de produire un système qui nous explique notre destinée? Nous essaierons de tout, mais qui dirigera nos recherches? A quel signe distinguerons-nous la vérité de l'erreur? Consulterons-nous l'expérience? — La cause première des faits n'est pas un objet d'expérience dans le sens ordinaire du mot. Le rapprochement des faits connus ne saurait nous conduire qu'à déterminer quelques-unes des lois selon lesquelles ils se succèdent, mais non leur cause. Pour asseoir une induction qui allât des faits à la cause, il faudrait posséder l'ensemble des faits, et, sans sortir de notre chétive planète, nous nous apercevons chaque jour que d'importants anneaux manquent à la chaîne.

Prendrons-nous la raison pour principe et pour critère à la fois? En rassemblerons-nous les axiomes pour en épuiser les conséquences nécessaires? — Mais, par cette route, nous n'arriverons jamais qu'à savoir ce qui ne peut pas ne peut pas être. Rien ne prouve que cette nécessité logique épuise la réalité. Nous avons au contraire une grande raison d'en douter; car, pour l'admettre, il faudrait nier la liberté de nos propres actions, il faudrait, encore ici, démentir notre conscience. Et, si nous sortons du nécessaire pour entrer dans le champ des explications simplement possibles, plusieurs chemins s'offriront à nous.

III

LA PHILOSOPHIE.

La philosophie réussit surtout dans la critique. Elle n'a pas produit jusqu'ici des convictions satisfaisantes, et ne semble pas en mesure d'y parvenir : En effet, la raison ne pourrait nous conduire à la vérité par voie démonstrative que si la nécessité est la loi universelle. Cette affirmation est dans l'intérêt de la philosophie, qui la justifie par un idéalisme irréfutable : le monde, produit de la pensée, ne peut avoir d'autres lois que celles de la pensée. Mais la contradiction gît dans notre pensée même, qui perçoit notre liberté; et la conscience morale, en nous défendant de contester le fait du libre arbitre, prononce contre la métaphysique.

D'un autre côté, la philosophie n'étant jamais que la réflexion d'une vie, ne saurait formuler exactement la vérité que si la vie qu'elle réfléchit était parfaite.

De là résulte : 1° qu'il faut prendre la conscience morale et non l'évidence logique pour critère supérieur de la vérité ; 2° que même ainsi nous ne saurions atteindre la vérité, si Dieu ne la révèle pas, et s'il n'y a pas dans l'homme un élément divin pour discerner et recevoir les révélations divines. La dernière supposition est celle du Christianisme.

L'homme ne saurait recevoir ses croyances toutes faites d'une autorité extérieure, parce qu'il trouve en lui-même une autorité souveraine qui, sans lui donner peut-être les lumières dont il a besoin, prétend juger tout en dernier ressort. C'est la conscience. La soumission ne comporte aucune réserve ; le principe de l'autorité exige donc l'abdication de la con-

science, et la conscience nous déclare qu'elle ne doit pas abdiquer.

L'homme retombe sur lui-même. Il est condamné à se faire sa vérité. Il en cherchera les éléments dans l'univers et dans sa propre pensée. L'école après le temple.

Mais l'école ne vaut pas le temple. Mœurs, institutions, beaux-arts, tout ce que nous avons et tout ce que nous sommes sort d'un germe divin dont l'humanité croyait avoir reçu le dépôt. Qu'avons-nous trouvé nous-mêmes? Hors de la sphère expérimentale, qui ne nous suffit point, nous n'avons rien trouvé du tout. Les ruines des systèmes s'amoncellent. On bénit ceux qui parviennent à rendre probable une partie de ce que la religion enseignait avant eux; le plus souvent leurs raisonnements n'inspirent que le doute sur les objets qu'ils veulent démontrer; c'est dans la négation, dans la destruction que la philosophie met sa force et sa joie. Elle apparaît à l'apogée des civilisations, quand le déclin commence; elle dit le nom des choses qui furent et leur raisons d'avoir été, elle résume, elle ensevelit; mais éclairer l'avenir, mais donner à l'humanité la vérité qu'elle réclame, mais créer des convictions fortes, fécondes et durables, la philosophie n'y parvient pas. Il est certain que de fait, la philosophie n'a pas réussi jusqu'à ce jour, car, s'il y avait un système en possession de l'évidence qu'ils s'attribuent tous, ce système règnerait seul, et l'intelligence aurait obtenu la paix.

Dans l'insuccès de tant d'efforts admirables nous ne saurions voir l'effet d'un hasard malheureux. Si l'esprit humain n'a pas rencontré la vérité; il a acquis en revanche une certaine expérience; il peut se rendre compte de ses procédés, en analyser les conditions, en reconnaître les limites, et comprendre pourquoi son entreprise philosophique ne saurait venir à bien.

Il y a un domaine dans lequel l'intelligence obtient des résultats certains : c'est celui de l'expérience et du calcul; mais il est évident que la vérité inconditionnelle n'appartient pas à ce domaine. C'est elle pourtant que demande le philosophe, et avec raison; car l'homme en a besoin. Reste à chercher l'inconditionnel dans l'homme lui-même. Le philosophe croit le trouver dans la raison; il l'y trouve en effet en quelque manière : La raison obéit à des lois nécessaires; nous avons le droit d'affirmer tout ce qui est évidemment lié aux lois de notre raison, c'est-à-dire tout ce qui est impliqué dans ces lois. Nous pouvons affirmer également les faits d'expérience et tout ce qui résulte évidemment de ces faits, c'est-à-dire tout ce qui est indispensable pour les concilier avec les lois de la pensée dont nous venons de parler. En un mot, la philosophie établit avec certitude ce qui ne peut pas ne pas être, aussi loin qu'elle l'aperçoit. Mais, si quelque chose n'est pas logiquement nécessaire ou nécessairement impliqué dans des faits certains, comme une condition sans laquelle ces faits seraient

impossibles, la philosophie ne peut rien en savoir. Ce qui favoriserait le plus la généreuse ambition du philosophe, c'est que ces deux idées : vérité, nécessité, n'en fissent qu'une. Pour donner à la science la force démonstrative dont elle a besoin, il faudrait prouver que tout fait réel est logiquement nécessaire. S'il en était ainsi, l'esprit pourrait remonter des effets à la cause première ; puis, redescendant du principe à ses conséquences, il s'expliquerait la nature des choses par la loi de leur production, et il arriverait à se comprendre lui-même en trouvant sa place dans l'ensemble. Mais si tout ne relève pas d'un principe absolument déterminé dans son action par la loi de son essence, si la pure nécessité ne forme pas l'unique lien de toutes choses entre elles ; en un mot, s'il y a dans le monde autre chose qu'une logique, il est impossible que la logique nous apprenne le secret du monde. En effet, il n'existe d'autre procédé de démonstration que l'appel direct à l'évidence et l'appel indirect à l'absurdité, l'identité et la contradiction, c'est-à-dire toujours un enchaînement nécessaire : comprendre une chose, c'est la connaître dans sa nécessité. Lorsqu'un fait nous est donné, nous pouvons le comprendre, il est vrai, par son intention, par son but, comme un acte volontaire. La liberté qui est en nous et dont nous avons conscience, nous permet d'établir, par analogie, un rapport de liberté entre un effet et sa cause, et partout où nous reconnaissons un dessein, nous apercevons la liberté. Mais ce pro-

cédé, qui nous sert à commenter la nature et l'histoire, devient insuffisant lorsqu'il s'agit d'atteindre l'inconditionnel, objet de la religion et de la philosophie. Les résultats qu'il nous procure ne sont ni complets ni rigoureux. Nous voyons que tout dans la nature atteste un dessein, sans pouvoir dire quel est le but général où tend la nature, ni même si l'idée d'un but pareil répond à quelque réalité. L'analogie qui nous fait conclure de l'intelligence à la liberté manque d'évidence démonstrative. Ainsi l'intelligence que nous reconnaissons partout dans le monde ne nous autorise pas à conclure positivement que le monde est le produit d'un acte libre, mais elle nous interdit de le nier. Or du moment où l'on admet la possibilité d'une intervention de la liberté dans le système du monde, il faut abandonner l'espoir de déterminer ce système avec évidence par une déduction logique. Soit qu'on veuille déterminer les conséquences d'un principe ou remonter des conséquences au principe lui-même, si l'un des termes qu'il s'agit d'unir n'est pas l'objet d'une intuition directe, il n'y a de certitude pour nous que dans la nécessité rigoureuse de l'enchaînement. Si la loi qui unit ensemble les réalités n'est pas identique à la loi qui procure l'évidence de nos déductions, le rationalisme est une chimère ; si le doute est permis sur ce point, le rationalisme est problématique.[1]

[1] On s'explique aisément, du point où nous sommes, l'antagonisme toujours renaissant de la philosophie et de la religion, tout

La doctrine de la nécessité universelle est ainsi *dans l'intérêt de la raison philosophique*, dont elle seule peut légitimer les prétentions ; c'est pourquoi l'on s'est efforcé, non sans quelque apparence, d'identifier cette doctrine à la raison elle-même. On a dit : Qu'est-ce que le monde, après tout ? — Ce que nous voyons et ce que nous comprenons. Nous ne voyons que par nos sens, nous ne comprenons que par notre pensée, et si nous affirmons que la réalité physique s'étend au delà des limites qu'atteint l'œil armé, si nous avouons

comme l'éloignement qu'éprouvent un grand nombre de naturalistes distingués, soit pour la religion positive, soit pour les spéculations métaphysiques. Ces antipathies tiennent moins aux sentimens qu'aux méthodes ; elles ne céderont qu'à une logique supérieure qui mettrait chaque méthode à sa place et lui assignerait ses limites. Du moment où le philosophe tient sa méthode pour absolue, il doit conclure au panthéisme s'il raisonne bien; et le savant reste sceptique ou devient athée, s'il ne peut se fier qu'au procédé scientifique : Le philosophe, en effet, veut comprendre les faits par leur cause, au moyen de sa raison. Pour qu'il atteigne son propos, il faut que la cause étant donnée, tout soit donné ; et comme il ne peut pas renoncer à son but, qui est dicté par la constitution même de l'esprit humain, il n'acceptera d'autre idée de la cause première, qu'une idée où il trouve évidemment la raison d'être nécessaire de ce qui existe, c'est-à-dire une idée qui comprenne en elle-même virtuellement tout ce qui existe *(natura naturans)*; et il repoussera toutes les influences qui le mèneraient ailleurs.—Le savant observe l'enchaînement des phénomènes, il ne tient pour certain que ce qu'il voit, et il a raison, car s'il se départait de cette règle, on introduirait dans la chaîne des faits des anneaux fictifs, qui ne lui permettraient plus de la suivre. Arrivé aux limites de l'observation, il est forcé, pour expliquer le dernier fait sensible, de risquer une supposition. Il le fait dans l'espérance que des observations nouvelles viendront confirmer son hypothèse ou la corriger, et par conséquent il n'admet hypothétiquement que des causes analogues à celles dont la réalité se démontre par l'expérience, car sans cettre précaution, il renoncerait à l'espoir d'une vérification ultérieure. Sa méthode consiste donc à ne jamais sortir, même par la pensée, du

que les rapports les plus délicats et peut-être les lois les plus générales nous échappent, cette ignorance est un pressentiment, cette restriction n'est qu'une manifestation de notre intelligence; par un acte d'intelligence nous posons ces inconnues comme limites. Mais, si loin que nous remontions, si violent que soit notre effort, nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes; *être* est toujours relatif à *connaître; notre monde* est toujours l'œuvre de notre pensée s'appliquant aux données de nos sens; et si nous parlons d'un monde *différent du nôtre*, il rentre dans celui-ci par le fait

champ de l'expérience possible, et cette règle de méthode, traduite en axiome, s'écrirait ainsi: « Rien ne peut entrer comme un élément dans la science sinon des faits susceptibles de leur nature d'être aperçus par les sens.» Axiome légitime encore, mais qui, chez le savant exclusif, se transforme immédiatement en celui-ci: « Rien n'est susceptible d'être connu que ce qui pourrait être aperçu par les sens,» et bientôt: «Rien n'existe (pour moi) que les faits sensibles ou qui pourraient l'être *(natura naturata)*.» Mais le panthéisme spéculatif et l'athéisme empirique trouvent ensemble leur réfutation dans l'ordre moral. Ils n'expliqnent pas les faits de la vie morale d'une manière satisfaisante, et les conséquences pratiques qui découlent naturellement de leurs principes jettent le désordre dans ce domaine. Il ne faut pas en conclure, disons-le d'avance, que la méthode rationnelle et la méthode expérimentale soient fausses, ce qui ne saurait se concevoir, puisqu'elles sont nécessaires l'une et l'autre; mais seulement qu'elles n'atteignent pas l'inconditionnel, l'absolu, *la vérité*. La science expérimentale qui se comprend reconnaît elle-même que la cause première des faits est inaccessible à ses procédés, et ne prétend point être le seul moyen possible de connaître. La raison, de même, finira par entendre raison, et par se dire que ses conceptions nécessaires ne portent que sur la loi des faits, c'est-à-dire sur le fait lui-même, que son Dieu-Monde n'est que le monde, au-dessus duquel le dernier *pourquoi* plane toujours. Ainsi chaque méthode acquiert sa valeur positive en rentrant dans ses limites.

même que nous en parlons. Dès lors, pourrait-on ajouter, nous ne nous entendons pas bien nous-mêmes, lorsque nous nous demandons si les lois de la réalité ne seraient point autres que celles de notre pensée; car cette opposition entre notre pensée et la réalité repose sur un acte de la pensée, qu'elle accomplit en obéissant à sa loi; le monde n'est que la projection, le moi n'est que la réflexion de l'intelligence; notre pensée est inévitablement notre horizon, notre univers, notre absolu. S'il est donc vrai que l'intelligence n'interprète les données du sens interne et du sens externe, pour créer notre conception de nous-mêmes et du monde, qu'en avançant de nécessité en nécessité; si la raison n'est que l'intuition de la nécessité; si l'assimilation des deux premiers termes : raison et nécessité, se justifie pleinement par l'analyse des conditions selon lesquelles se produisent en nous la science et l'expérience; l'identité de la vérité et de la raison n'étant pas moins évidente, nous ne pouvons nous refuser à prendre le nécessaire et le vrai comme deux notions corrélatives et de même valeur : La raison consiste à percevoir les rapports nécessaires; la vérité n'est autre chose que ce qu'affirme la raison; donc la vérité, c'est la nécessité des rapports et des êtres.

Voilà la philosophie justifiée, semble-t-il, par l'idéalisme auquel elle est irrésistiblement conduite. Et cet idéalisme n'est pas plus un danger qu'une question. On connaît depuis longtemps son secret, et l'on s'est con-

vaincu qu'il n'entraîne point les conséquences absurdes que lui prête d'abord l'imagination. Si l'analyse met hors de doute que notre monde tout entier est le produit de notre pensée, dont la perception sensible n'est qu'une forme, la réalité du monde hors de nous n'est point ébranlée par ce résultat. Nous l'affirmons, cette réalité, en vertu d'une nécessité de notre nature qu'il nous est bien permis de constater, mais non pas de contredire en la constatant. L'idéalisme et le réalisme sont vrais tous deux ; de tout temps ils ont coëxisté dans l'idée même de la connaissance : Connaître est un acte de notre esprit, connaître suppose un objet, et il n'y a de connaissance que si notre pensée est conforme à l'objet. Cependant le fait de la connaissance est incontestable ; les actes de notre esprit sont donc conformes à la réalité des choses, et, par conséquent, à son tour, la réalité est conforme à notre activité intellectuelle. La pensée et l'univers, objet de la pensée, sont soumis aux mêmes lois. Le sujet pensant et l'objet pensé sont identiques dans leur essence et distincts de fait : il faut l'avouer ou renoncer à l'emploi du mot connaître.

Aussi ne soupçonnerions-nous pas de contradiction entre la raison et la réalité, nous ne pourrions pas même en concevoir l'idée, si la contradiction n'était pas en nous-mêmes. La nécessité est la loi de l'intelligence, mais nous sentons que notre volonté est libre; c'est un fait qu'il ne sert à rien de nier. Nous trouvons la liberté dans notre expérience et nous

concevons ainsi la possibilité d'un autre enchaînement, d'un autre ordre que l'ordre logique; voilà pourquoi nous demandons si la nécessité logique est l'ordre réel.

Poser une telle question, c'est la résoudre. Dans le développement d'un ordre nécessaire, il ne se trouverait aucune place pour le libre arbitre que nous reconnaissons en nous-mêmes, par conséquent, la nécessité n'est pas la forme de l'ordre universel, et la méthode philosophique est condamnée. Il ne reste d'autre office à la raison que de résumer les données d'une expérience toujours incomplète dans des formules générales, avec le loisir d'élever, si cela lui plaît, des hypothèses sur leurs causes, en attendant du développement de l'expérience elle-même une réfutation définitive de ses conceptions ou leur confirmation toujours provisoire; mais une véritable philosophie, une philosophie tout d'une pièce, comme Descartes la voulait, comme Spinosa l'a ébauchée, comme Hegel croyait l'avoir écrite, elle ne paraît plus possible dès l'instant où le franc arbitre est confessé. Pour sauver la philosophie, il faut définir un acte libre : un fait dont nous ignorons la cause. C'est ainsi que l'entendent généralement les métaphysiciens, et nous n'aurions peut-être rien de bien décisif à leur objecter, n'était ce juge assis dans notre cœur, cette conscience, à tant d'égards importune, qui nous a déjà empêché de trouver dans une autorité extérieure la certitude et le repos. En nous attestant

la légitimité du remords, en nous ordonnant de tenir notre responsabilité pour sérieuse, la conscience sauve notre liberté, mais elle nous interdit la métaphysique.

Au fait, la perte est peut-être moins grande qu'il ne semble. Des considérations d'une autre nature, dont le rationalisme a peine à se défendre, nous détournent d'avance de chercher dans un système quelconque l'expression adéquate, immuable de l'éternelle vérité. Toute philosophie est un effort de l'esprit pour se comprendre lui-même tel qu'il s'aperçoit, et le monde tel qu'il l'aperçoit, c'est-à-dire encore lui-même. L'esprit veut se comprendre, c'est-à-dire se rattacher à l'absolu, qu'il ne peut trouver qu'en lui-même; mais l'un des termes du problème, c'est toujours l'esprit humain, dans son état de fait. Il veut se comprendre tel qu'il est; or, ce qu'il est, il l'exprime par tous ses actes. La langue, le culte, les institutions, les arts, la poésie, la vie, en un mot, telle est la manifestation première et fondamentale de l'esprit. Il y a une philosophie implicite dans les mœurs d'un peuple, et sa métaphysique ne peut être que la traduction, le commentaire de cette philosophie spontanée. Dans l'apparente liberté de ses conceptions, qui semblent se confondre avec la poésie, dont elle emprunta longtemps la forme, la production philosophique n'est pourtant que réflexion et analyse ; elle veut nous dévoiler le monde, mais c'est le monde tel

qu'il est compris, tel qu'il est senti par un esprit dans un moment déterminé; cette poésie est le commentaire d'une traduction. La science de Dieu et de la nature est la critique d'une pratique et d'une croyance données, comme la science de l'esprit humain est la critique d'une métaphysique antérieure. On ne voit que ce qui est manifesté. La réflexion a sa mesure dans l'action primitive, et loin de surpasser celle-ci, elle en est constamment débordée. La philosophie relève ainsi fatalement du temps et de l'espace; elle a pour condition l'état toujours variable des sciences expérimentales et de l'histoire, les tendances morales de l'époque où elle se produit, ses aspirations, son idéal.

L'histoire de la science nous confirme dans ce point de vue. Elle nous fait reconnaître, d'un côté, un rapport logique dans la succession des systèmes, dont chacun croit et veut partir du commencement absolu, tandis qu'en réalité il prend toujours la question au point où son devancier l'a laissée. D'autre part, elle nous permet de constater une correspondance exacte entre les conceptions métaphysiques d'un siècle et l'esprit général qui régnait à la même époque dans les autres sphères de la pensée et de la vie. Entre le fatalisme du républicain Spinosa et l'absolutisme de Louis XIV, entre la morale de Kant et les principes de la Constituante, entre le renouvellement contemporain des études historiques et le système *a priori* de Hegel, qui divinise l'histoire, il règne un parallélisme évident. Il s'entend de soi-même qu'un point

de vue sans rapport avec l'opinion générale ne trouverait pas d'accueil et resterait dans l'obscurité; ainsi la philosophie goûtée dans une époque lui ressemblera, cela va sans dire; mais, pour le philosophe lui-même, le système qu'il crée n'est qu'une œuvre de réflexion, une manière de se rendre compte d'une pensée antérieure, d'une première intuition, du premier sentiment qu'a produit en lui le spectacle du monde. Le mot de l'énigme qu'il cherche est toujours lui-même, il fournit toujours la substance de ses appréhensions, que la dialectique déploie sans y pouvoir ajouter. En un mot, il ne saurait y avoir dans la philosophie plus que dans le philosophe; elle se déduit *a priori*, parce qu'elle est préformée; elle apparaît comme nécessaire à l'esprit dont elle manifeste l'essence; mais sa nécessité n'est que celle de notre organisation. Le *moi absolu* n'agit que par l'organe de Fichte, la raison impersonnelle ne nous parle que par la bouche de M. Cousin. Dans le départ que nous essayons de faire en nous-mêmes de l'universel et de l'individuel, de l'essence et de l'accident, rien ne nous garantit le succès; nous ne pouvons mesurer notre pensée qu'à celle de nos contemporains et de nos devanciers, et pourtant c'est tout au moins la mesure des âges futurs qu'il faudrait y appliquer. La raison est immuable, je le veux, mais la logique est progressive (demandez plutôt aux hégéliens), de sorte qu'il n'est point si facile de marquer exactement ce qui distingue un axiome d'un préjugé.

La philosophie absolue, la philosophie sans nom propre et sans épithète demande une pensée sans date et sans individualité. Nous ne savons que ce que nous sommes, nous ne sommes que ce que nous nous faisons. Œuvre de l'esprit humain, la philosophie se développe avec lui dans l'histoire; vouloir conclure en philosophie, c'est vouloir arrêter l'histoire. Nous ne pensons pas qu'aucun homme de sens rassis ait une telle prétention. L'individu conclut et meurt, parce qu'il est borné; l'humanité poursuit sa recherche. Sa marche a déjà dépassé le point de vue qui plaçait l'idéal et le divin dans cette migration elle-même; il faut un terme, mais ce n'est ni moi ni vous qui pouvons le poser. Ce qu'il nous est permis de dire, c'est qu'on s'abuserait en espérant voir un esprit imparfait, un siècle imparfait et qui confesse lui-même plusieurs de ses imperfections, se réfléchir dans une philosophie parfaite.

Mais une philosophie qui se met en question, qui doute d'elle-même, qui prophétise sa fin, n'est pas une conviction. Ce n'est pas la vérité dont l'homme a besoin. Pour avoir une certitude, il faut considérer sa manière de voir comme définitive sur les points où elle est arrêtée, et, pour que cette certitude soit scientifique, il faut que ces points forment un ensemble et nous expliquent l'ensemble des faits, car nous sommes en droit d'affirmer d'avance que nulle question philosophique ne saurait être résolue isolément. La raison nous enseigne que tout est lié; pré-

tendre limiter le champ de ses investigations pour en mieux assurer les résultats, c'est tout simplement déserter sa cause. Non, sauf les mille accidents de l'inconséquence, il n'y a de convictions philosophiques que dans un système de philosophie. Une philosophie qui croit à elle-même se tient forcément pour la dernière. Et qui pourrait parler sérieusement de la dernière philosophie, en ce moment où le champ de l'expérience sensible se renouvelle, où toutes les créations morales de l'esprit humain faillissent à l'épreuve, où l'idée abdique et s'éteint?

Le sujet des deux considérations que je viens de présenter n'est pas absolument de la même étendue.

La première ne s'applique pas nécessairement à toute espèce de philosophie, mais seulement à la philosophie rationaliste, qui se fonde essentiellement sur la faculté de connaître, et qui donne le premier rang à la théorie, dont elle déduit la science pratique. Aux doctrines de cette espèce, qui veulent trouver la vérité par la raison contemplative, nous objectons qu'elles sont irrésistiblement conduites à statuer la nécessité universelle, puisque toute démonstration repose sur une liaison nécessaire entre les idées. Mais la nécessité universelle, c'est la nécessité des actions humaines, c'est la négation de la liberté, c'est la négation de la conscience, et, comme la conscience ne nous permet pas de mettre en question son autorité,

le rationalisme est réfuté par ce conflit. Il resterait à examiner s'il peut y avoir une autre philosophie que le rationalisme, si nous pouvons trouver en nous-mêmes un autre principe de certitude que la faculté logique, un autre critère de vérité que l'évidence, la nécessité intellectuelle.

Le second raisonnement, en revanche, porte sur la philosophie en général, sur la valeur possible de tout système dans lequel l'homme essaie de se faire sa vérité lui-même. Il fait sentir que la spéculation, quels qu'en soient d'ailleurs le point de départ et la méthode, est nécessairement la réflexion d'une vie. Il rappelle que la philosophie fait partie intégrante d'un développement historique dont elle subit les conditions. Dès lors, si le tout n'a qu'une valeur relative, comme il faut bien l'accorder, il répugne de placer la vérité absolue dans un élément de ce tout. Cette observation n'est pas un argument d'école, sans portée pratique, comme l'analyse par laquelle on démontre que l'objet immédiat de notre pensée est nécessairement idéal; c'est un jugement de sens commun sur toutes les prétentions de l'école. Quelqu'irrésistible que soit l'évidence de l'enchaînement de pensées auquel nous avons été conduits, nous nous en affranchissons, nous en sortons comme d'un rêve en réfléchissant que notre point de départ était historiquement déterminé par les systèmes antérieurs et par les convictions générales du temps où s'est formée notre intelligence, que ces philosophies antérieures, dont

l'insuffisance et les contradictions nous apparaissent, donnaient à leurs auteurs et à leurs disciples le même repos que nous trouvons dans la nôtre, et qu'elles se sont produites avec la même nécessité que la nôtre, leur point de départ une fois donné; d'où nous pouvons conclure avec une grande vraisemblance que nos successeurs découvriront à leur tour bien des lacunes et bien des contradictions dans la pensée qui nous paraît aujourd'hui former un tout achevé. Et cette probabilité devient certitude quand nous portons notre attention sur les autres produits de notre activité spirituelle et de celle de notre siècle, qui n'exercent pas sur nous le même prestige et que notre critique perce déjà de part en part. Ainsi l'histoire juge la philosophie, comme la philosophie juge l'histoire. Nul homme ne peut sortir de lui-même pour se placer au point de vue de l'avenir, nul homme ne peut arrêter l'humanité. Ces réflexions, tournées au scepticisme, nous conduisent cependant à un résultat positif.

Puisque le rationalisme, par la manière dont il conçoit le problème, entre forcément dans un conflit inégal avec la conscience, qui nous a déjà forcés d'abandonner l'autorité, l'ami de la vérité sortira du rationalisme et, rabaissant au rang d'instrument la raison dont il ne peut pas renoncer à se servir, il fera de la conscience, non plus seulement le critère.

mais le principe et la substance de ses investigations ; il lui demandera d'abord la vérité morale, et, pour trouver une explication du monde qui lui soit conforme, il essaiera de se faire une méthode où la conscience tienne le rôle principal. Si la grande pensée de Fichte pouvait aboutir, si la conscience morale s'élevait au rang d'une méthode pour la solution du problème universel, la philosophie serait en bon chemin.

Cependant, comme tout ce qui est humain subit la loi du temps, comme l'idéal change avec le réel, comme la conscience morale se transforme elle-même avec les cultes et les civilisations, il serait peu judicieux d'attendre la vérité absolue de la conscience individuelle interrogée par la raison individuelle, ni de la conscience et de la raison d'un siècle, ou même de tous les siècles que nous pouvons comparer. Il faut quelque chose d'immuable. Pour que le but soit atteint et la certitude légitime, il faut une vérité supérieure à l'homme, il faut que Dieu nous enseigne lui-même.

Mais nous ne devons ni ne pouvons recevoir la vérité du dehors. Nous ne saurions parler de Dieu qu'autant qu'il est réel pour nous, qu'il se manifeste à nous, c'est-à-dire qu'il est en nous. Ces contradictions sont insolubles, et le scepticisme l'emporte encore !

Il doit l'emporter, en effet, chez tous ceux qui ne peuvent pas croire au miracle de Dieu fait homme.

Je ne sais point de méthode certaine pour atteindre la vérité lorsqu'on en est dehors ; mais, en partant de la vérité, en partant de l'Homme-Dieu, qui est la vérité, il y a moyen d'atteindre une méthode.[1] La solution du problème des rapports du fini et de l'infini, c'est Jésus-Christ ; la solution du problème de la connaissance, c'est Jésus-Christ. Jésus-Christ est la méthode, ainsi qu'il l'a dit lui-même : « Je suis la porte. » Jésus-Christ est la logique et l'herméneutique, la morale, la métaphysique et l'histoire. Il est la clef de toute pensée, car il est la vérité, et ceux qui croient en lui ne sauraient, s'ils s'entendent bien, tenir aucun jugement pour véritable, s'ils ne le trouvent en lui et par lui.

Aussi faut-il s'étonner qu'après vingt siècles et tant d'illustres exemples, on cherche la vérité dans son Église par d'autres voies que la sienne. Tout procédé logique part d'un système, auquel il ramène forcément, parce qu'il le suppose. La méthode philosophique, qui vient des Grecs, implique l'idée de l'humanité divine ; la méthode d'autorité, qui vient des Juifs, suppose un Dieu hors de l'homme. Conséquente à son principe, elle réglait explicitement, comme on le sait, tous les détails de la vie. Mais le

[1] Cet aveu et cette promesse expriment l'essence de tout notre travail. Le lecteur est prié d'en comparer le développement avec un article plus récent, d'une lucidité remarquable, publié par M. Goy, sous ce titre : *La foi et la preuve*, premier article, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne*, vol. XII, p. 363. Juin 1856.

récit de l'Evangile implique et révèle un autre rapport entre Dieu et l'humanité, sans lequel l'apparition de Jésus-Christ serait impossible.

S'il appartient à la foi que les articles de foi soient impossibles, je me tais ; mais, s'il en est autrement, il faut, lorsqu'on fait profession de christianisme, croire que Dieu est uni virtuellement à l'essence humaine et, par conséquent, présent à la conscience humaine ; il faut croire qu'il existe un contact immédiat entre l'immutabilité divine et la conscience humaine, malgré ses transformations, à travers ses transformations. On comprend alors que la conscience, quoique altérable et altérée, se retrouve en Dieu et s'arrête en Dieu. On peut admettre que la conscience reconnaisse le divin où il est, et que le témoignage divin s'identifie à son propre témoignage. Voilà la soumission qu'il faut lui demander, la soumission qui finit sa souffrance et qui lui fait goûter la liberté.

Et pour y arriver, il ne faut pas commencer, avec l'Église romaine et de nombreux protestants, par imposer à la conscience une soumission implicite, fondée sur les signes extérieurs de l'autorité, car cette soumission la tuerait. Cette marche n'est pas moins contraire au christianisme que celle des philosophes, suivie également par des chrétiens sincères, qui pensent aller sagement en enseignant d'abord les vérités de la religion naturelle et la morale de Cicéron, pour fonder là-dessus les dogmes chrétiens et la morale

chrétienne. On passe ces choses-là aux écrivains politiques : malgré quelques caprices momentanés pour la théologie, les journalistes ne se donnent pas pour versés dans les Écritures ; ils peuvent oublier que Jésus a dit : « Nul ne connaît le Père que par moi. » On comprend aussi que les gens du monde, qui veulent une religion pour le peuple, tiennent extrêmement à la foi d'autorité, et même qu'ils n'en conçoivent aucune autre. Mais, chez des chrétiens instruits et convaincus, ces deux erreurs opposées ont lieu de surprendre également. La vérité doit se démontrer par sa propre lumière, la divinité du christianisme doit ressortir de son harmonie parfaite avec la conscience morale de l'homme, cela ressort de l'essence même du dogme chrétien. Nulle autre méthode n'est chrétienne, car nulle autre ne fonde sa possibilité, comme celle-ci, sur le dogme spécifique du christianisme. Or, le choix de la méthode n'est pas indifférent au fond des idées ; celles qui ne procèdent pas du christianisme n'y conduisent pas non plus :

Le rationalisme, sans se démentir, ne saurait admettre le péché ; puisque l'explication *a priori* des faits ne devient possible que s'ils découlent nécessairement de leur principe, ce qui exclut l'idée de toute aberration dans leur développement. La doctrine de l'autorité extérieure apporte à l'intelligence vivante du Christ et de la Rédemption des obstacles infranchissables à qui craint de se contredire et perçoit la contradiction. Laissées à leur mouvement naturel, ces

méthodes aboutiraient partout ailleurs qu'à la vérité religieuse, ou plutôt elles n'aboutiraient nulle part. La méthode rationaliste supposant que l'homme est parfait, se voit contredite immédiatement par la vie. La méthode d'autorité, en revanche, suppose l'homme incapable, par son essence, de produire la vérité, ce qui entraîne l'impossibilité de la recevoir. La méthode chrétienne, où la preuve naît du rapport entre le fait et la conscience, est, absolument parlant, la seule possible dans la sphère de l'immatériel. Sans Jésus-Christ et sans la méthode fondée sur Jésus-Christ, il n'est aucun moyen, je ne dis pas d'arriver à la vérité, mais d'expliquer la possibilité de la certitude.

IV

LA CONSCIENCE MORALE.

Résumé des chapitres précédents. Nouvelle objection au rationalisme : Il implique un idéalisme métaphysique, qui se résout en contradictions, car la notion d'intelligence est essentiellement relative. L'analyse démontre que la conscience du moi a pour objet la volonté, qui forme la substance même de l'ame; ce résultat explique la valeur absolue de la loi propre de la volonté, qui est la loi morale, et nous fait voir la convenance de chercher dans la loi de la volonté, la loi supérieure de l'intelligence elle-même, le principe de la méthode. Idée d'une telle méthode et de la manière de l'appliquer. — Objection tirée du caractère relatif et variable de la conscience morale elle-même. Elle est fondée; mais elle n'ôte pas au système fondé sur la conscience sa supériorité relative sur tous les autres.

L'homme ne peut acquérir une certitude bien fondée sur les grands intérêts de son âme, ni par la soumission à une autorité extérieure, ni par les efforts de sa propre raison dans la sphère purement intellectuelle et scientifique. Le même obstacle, l'empire absolu qu'il se sent obligé d'attribuer à la conscience morale lui ferme ces deux chemins en apparence opposés.

Pour l'autorité, il est clair qu'en s'y soumettant, on renonce d'avance à discuter ce qu'elle nous commandera de faire ou de croire; elle implique donc de la part de la conscience une abdication immorale.

Quant à la philosophie intellectuelle, nous ne la

conçevons que sous deux formes : l'empirisme et le rationalisme. L'empirisme conséquent s'abstient sur les questions de l'ordre religieux ; l'empirisme dogmatique, qui croit atteindre par ses méthodes la vérité tout entière, se fonde sur une supposition qu'il ne justifie point, savoir que toute réalité se révèle à l'observation et que les deux manières d'observer, les sens et la réflexion portent sur un objet de même nature. Si l'empirisme veut sortir de l'hypothèse négative sur l'âme et sur Dieu, il ne peut aboutir qu'à des inductions vagues, problématiques, arbitraires, dont la vérification est impossible aux procédés qu'il reconnaît. Enfin il contredit, par ses conclusions, tous les instincts élevés de l'humanité. En revanche, la philosophie *a priori*, le rationalisme spéculatif, qui seul possède réellement une métaphysique, se fonde sur ce qui doit nécessairement être pensé; il ne peut justifier ses propositions qu'en les présentant comme des conséquences nécessaires de son principe; il implique donc la nécessité universelle; d'où suit la nécessité des actions humaines, qui fait de la conscience morale une illusion. Le rationalisme spéculatif est donc aussi réfuté par la conscience.

Dès lors il ne reste qu'un parti à prendre, c'est d'appuyer, s'il est possible, la métaphysique sur la morale, et de faire de la conscience le principe de la vérité. Cet expédient, quelque aventureux qu'il semble d'abord, se recommande pourtant par des considérations assez sérieuses.

L'intellectualisme, si l'on nous permet de nommer ainsi les doctrines qui pensent trouver la vérité dans la seule intelligence, l'intellectualisme suppose évidemment, s'il se comprend lui-même., que toute réalité se résout en rapports intellectuels. Il doit définir Dieu l'intelligence suprême, et l'homme une intelligence servie par des organes. La réalité de l'être gît à ses yeux dans la pensée; toute variété dans l'existence est produite par des limitations (inexplicables) de cette pensée, qui est l'essence universelle. En Dieu penser c'est créer. La philosophie tend invariablement à cette affirmation, avec plus ou moins de conscience d'elle-même, et d'autant plus directement, d'autant plus clairement qu'elle est plus profonde. Il suffit de nommer Aristote, Leibnitz, Hegel. Mais cette profondeur est une obscurité que le génie sillonne en vain de ses éclairs; et plus nous approchons du moment où le système va prononcer son dernier mot, plus s'accroît la contention d'esprit et la fatigue, parce que l'idée première est louche.

La notion d'intelligence est relative, toute pensée suppose un contenu qui la détermine, la pensée vraiment créatrice ne serait plus intellectuelle et ne devrait plus se nommer pensée. En élevant l'intelligence au rang d'essence universelle, on la condamne à n'avoir d'autre contenu qu'elle-même. Alors à quoi bon l'intelligence? A quoi bon? cette question dit tout, elle traduit le sentiment immédiat qui nous avertit que l'intelligence ne peut être ni son propre

objet, ni son propre but. Comme son nom même l'indique, elle est intermédiaire, milieu, moyen, mais elle est impropre au premier rang. On ne saurait admettre sans contradiction que l'intelligence soit la substance, le fond de l'être, ou ce qui revient au même, l'acte constitutif de l'être, car l'intelligence est une réaction, un retour sur soi-même, qui suppose une préalable expansion. L'intelligence pure est impossible ; c'est une notion abstraite que l'analyse résout en contradictions et qu'elle force à se transformer. En effet, l'intelligence est une activité, l'intelligence pure serait une activité pure; mais cette activité n'est qu'une réflexion, une réaction, cette activité consiste à s'apercevoir soi-même. Dans la conscience, le sujet et l'objet sont identiques et cependant ils sont distincts. L'objet aperçu par la conscience ne peut pas être l'acte de s'apercevoir, sans quoi l'intelligence pure serait vide, et nous tomberions dans le nihilisme. Et cependant l'objet aperçu doit être un acte, puisqu'il est question d'une pure activité. Il faut donc que l'objet de l'intelligence pure soit un acte distinct de la conscience de soi, mais essentiel à cette conscience. Et nous voyons tout de suite en quoi un tel acte peut consister. Pour se connaître, il faut être; l'acte qui précède nécessairement toute conscience et qui fait l'objet de l'intelligence pure est donc *l'acte d'être*, l'affirmation, la production de soi-même, c'est-à-dire *la volonté*. La notion d'intelligence pure se transforme dans le creuset de l'analyse.

elle ne se conçoit réellement que sous la forme de volonté intelligente. La pure conscience du moi, ce type auquel nous ramenons tous les actes de la pensée ne peut être autre chose que l'acte uniforme par lequel l'intelligence aperçoit la volonté, disons mieux, la réflexion par laquelle la volonté s'aperçoit elle-même et devient intelligence. En effet, pour que l'objet de la conscience fût lui-même une pensée, il faudrait qu'il fût la pensée de quelque chose, c'est-à-dire d'une pensée plus secrète et plus profonde, et ainsi de suite, progression à l'infini dont le vrai sens est le nihilisme. L'intelligence n'est donc pas son objet à elle-même, et par conséquent elle n'est pas non plus son but. N'étant pas le point le plus profond, on ne saurait y voir le terme le plus élevé; et ceux qui veulent lui soumettre absolument tout, en méconnaissent la vraie nature. Pour la bien honorer, il faut la comprendre, et chercher sa règle et son point d'appui dans le principe qui en fait l'essence. La volonté forme la base de l'intelligence elle-même; aussi ne faut-il pas appeler la volonté une faculté de l'âme, mais il faut reconnaître bien plutôt que les facultés de l'âme sont à proprement parler les facultés, les fonctions de la volonté; autrement nous ne nous connaîtrions pas nous-mêmes, la conscience de soi serait mal nommée, et l'âme resterait je ne sais quelle chose, quelle substance neutre qu'on ne saurait tenter de concevoir sans se jeter dans le matérialisme.

La volonté est le fond de l'être que la conscience

nous révèle ; voilà pourquoi les perfections de la volonté possèdent une valeur absolue, voilà pourquoi Kant a pu dire, avec l'assentiment de tous les esprits sincères : « Rien n'est vraiment bon qu'une bonne volonté. » Pascal en jugeait de même : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi, et les corps rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité[1] ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on ne saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel. » Et pourtant, ce que le cœur affirme immédiatement en vertu de son droit suprême, la pensée finit par le concevoir. La charité, nous dit Pascal, est surnaturelle ; mais le surnaturel c'est le vrai, ou bien il n'y a pas de surnaturel ; or la charité n'est pas une chimère ; la charité surnaturelle est la seule réalité qui réponde absolument à son idée, et par conséquent la seule chose vraiment intelligible et le foyer de la lumière. Selon le philosophe de Königsberg, la volonté possède seule une valeur absolue ; qu'est-ce que cela signifie, sinon que la volonté est l'être, le réel, la vérité ?

[1] De volonté pure, réalisant l'essence de la volonté.

Ainsi le sentiment s'allie à la dialectique pour attaquer les prémisses de l'intellectualisme, qui n'impose que par des malentendus et qui s'évanouit en se précisant. L'évidence morale confirme le résultat fourni par l'analyse des faits de conscience, et la base de la métaphysique est enfin posée. La première vérité certaine est *morale;* c'est la valeur absolue de la morale elle-même, d'où résulte celle de la volonté, qui en est le sujet. Une *psychologie* conséquente reconnaîtra que la puissance de vouloir qui, sous la forme de liberté morale, couronne le développement de l'individu, participe à ce développement tout entier, et constitue la substance même de l'âme. Et comme toute notre idée de l'être dépend de la connaissance que nous avons de nous-même, il faut enfin reconnaître dans la volonté le seul intelligible réel, la seule notion substantielle de l'être que nous puissions atteindre. La *métaphysique* part de ce point.

Ces résultats ne sauraient rester sans influence sur la *logique.* Si la volonté est le principe de l'être, l'ordre n'exige-t-il pas de chercher en elle le principe de la connaissance? Si le cœur est au-dessus de l'esprit, n'est-ce pas au cœur d'éclairer l'esprit? Si la volonté est le fond de l'intelligence elle-même, la loi suprême de la volonté ne donnera-t-elle pas la loi suprême de l'intelligence, et la science ne ferait-elle pas fausse route en en acceptant une autre? La raison séparée de la volonté est toujours formelle, elle ne saisit que les dehors, elle nous dit ce qui ne peut pa

ne pas être ; il faut que le cœur remplisse ses cadres vides en nous enseignant ce qui est.

Pour comprendre que la conscience morale doit fournir le critère de la vérité et le principe supérieur de la méthode, il s'agit tout simplement d'être fidèle à la loi d'unité qui régit la science, il s'agit de rester conséquent, et de reconnaître que l'élément supérieur en métaphysique et en morale doit aussi occuper le premier rang dans la logique. Si l'on n'accorde pas le dernier mot à la conscience ; si l'on en conteste les prémisses (la liberté de la volonté, par exemple), en se fondant sur ce que l'idée n'en est pas assez claire ; c'est qu'on estime sans doute que tout peut-être dissous par l'intelligence, et rendu clair. Mais pour obtenir cette transparence absolue, pour que tout vînt se résoudre en pensée, il faudrait que tout procédât primitivement de la pensée, il faudrait que l'intelligence fût la substance universelle ; l'intelligence, en définitive, n'aurait donc d'autre objet qu'elle même, ce qui est, nous l'avons vu, la négation de l'intelligence et la proclamation du néant. Et de même, si théoriquemement l'on n'accorde pas la valeur absolue de l'idée morale, si l'on met la connaissance plus haut que la vertu, il faudra dispenser les gens d'esprit d'observer cette règle gênante, c'est-à-dire professer l'immoralité pour soi-même, car enfin l'on est toujours du nombre des gens d'esprit.

Nous sommes donc pratiquement obligés de reconnaître en principe l'importance absolue des décisions

morales et la dignité souveraine de la volonté. Mais la vérité est une ; ce que nous sommes contraints, pour règler notre conduite, d'envisager comme la chose essentielle, nous le tenons réellement pour l'essentiel. De l'autorité supérieure que nous attribuons à la loi morale, nous concluons nécessairement la réalité supérieure du principe de la vie morale. En disant que la volonté forme la substance de l'homme, nous ne faisons que traduire en affirmation les ordres de la conscience. Cette proposition métaphysique, que les méthodes les plus diverses ont paru confirmer, est réellement un premier résultat fourni par la méthode que nous cherchons et dont nous venons de marquer le trait caractéristique : *Traduire l'impératif en affirmation.* La légitimité ne saurait en être contestée dès l'instant où l'on a reconnu que la loi de la volonté est une loi suprême à laquelle tout en nous doit être soumis. C'est donc au nom et avec l'autorité de la conscience morale elle-même que nous demandons qu'on adopte la conscience morale pour principe d'une méthode philosophique. Cela est nécessaire, si cela est possible; il ne nous reste qu'à établir cette possibilité par le fait. Mais, remarquons le dès l'entrée, les génies les plus profonds, les vrais rénovateurs de la pensée, Kant et Fichte, ont déjà fait usage du procédé que nous réclamons, et, s'ils n'ont pas laissé une œuvre achevée, c'est peut-être que le premier n'a pas saisi d'abord la portée universelle de sa découverte, tandis que l'inventeur de l'idéalisme pratique

a troublé la netteté de la méthode morale par un constant mélange avec une dialectique purement spéculative.

Pour appliquer le principe que nous venons d'établir, voici, je crois, la marche qu'il conviendrait de suivre : On déterminerait d'abord, avec toute la précision possible, ce que commande la conscience morale, et l'on rechercherait quel ordre, quel monde devraient se produire, à supposer que les exigences de cette loi fussent entièrement réalisées; ce monde est le vrai. On se demanderait ensuite à quelles conditions l'accomplissement du bien moral peut avoir lieu; ces conditions sont les principes même de la vérité. Si la réalité de fait jure avec cette réalité supérieure de la pensée et du cœur, cette contradiction ne peut être que l'effet d'un accident qu'il faut expliquer historiquement, par des documents certains, si l'on en possède; et, si les documents historiques font défaut ou ne peuvent pas être vérifiés, on l'expliquera par une induction, par une hypothèse, mais par une hypothèse conforme au principe de la vérité, c'est-à-dire par une hypothèse telle qu'elle laisse subsister dans leur intégrité les conditions universelles du bien absolu. — Voilà quelle ligne il faut tenir en philosophie. Cette marche, si hasardée en apparence, est, à tout prendre, la plus ferme.

Cependant j'ai fourni moi-même les éléments d'une objection qu'on ne manquera pas de me rappeler. Que nous fondions notre système sur l'évidence lo-

gique ou sur l'évidence morale, ce ne sera pas moins un système, le produit d'une réflexion individuelle soumise à toutes les chances d'erreur inhérentes à nos conceptions bornées. Nous devrons toujours lui supposer des vices que nous n'apercevons pas, mais que l'avenir manifestera, comme les défauts des systèmes antérieurs nous apparaissent aujourd'hui. Ainsi nous jugeons notre œuvre d'avance, et par conséquent nous ne pouvons pas y croire pleinement, comme il faut croire à la vérité. Notre fondement lui-même, quelle qu'en puisse être la supériorité relative, n'est pas absolument immuable, absolument vrai. La conscience morale est le divin dans l'humain, mais c'est le divin traduit par l'humain. La conscience morale n'est pas soustraite à la loi de transformation continue que subit l'humanité. D'un siècle à un autre, d'un continent à un autre, ses lois nous paraissent changer. Le départ entre l'*a priori* véritable et son alliage historique n'est pas plus rigoureux, pas plus certain dans cette sphère que dans toute autre ; au contraire. Nos connaissances mathématiques s'étendent continuellement, parce que tous les pas faits dans ce domaine sont irrévocables ; mais, en morale, toute proposition particulière peut être mise en question, puisque l'histoire nous prouve que toutes ont reçu des solutions différentes, qui ont été adoptées avec une égale sincérité.

Les convictions que nous assiérons sur la conscience morale pourront donc l'emporter sur l'opti-

misme fataliste des systèmes purement intellectuels, comme sur des croyances acceptées en vertu d'une autorité extérieure ; elles pourront l'emporter dans ce sens qu'elles satisferont mieux tous les besoins réels de notre être, qu'elles produiront en nous une harmonie plus vraie, un plus complet acquiescement de nous-même à nous-même dans le fond de notre pensée, tout en nous incitant à lutter plus énergiquement contre nos penchants de fait : cela est vrai. Mais quant au doute qui porte sur nous-même et sur notre compétence en général, la méthode de la conscience n'a point de privilége, point d'immunité contre lui. Ce doute, issu, non de la philosophie, mais de l'histoire, est insurmontable à la philosophie, qui ne peut que tournoyer sous son fouet, comme un cheval autour du poteau du manége. Et pourtant les morsures du fouet sont sanglantes ; ce doute est très-réel, très-répandu, très-sensé. Nous ne saurions, en nous mettant à notre place dans l'espace et dans le temps, affirmer que ce qui est pour nous l'évidence morale soit identique à la vérité absolue ; à plus forte raison ne pouvons-nous pas garantir contre tous les doutes à venir un système élevé plus ou moins solidement par la raison sur la base de cette évidence morale. Voilà l'objection dans sa redoutable banalité.

Je ne suis pas en mesure de la lever complétement, et je n'en ai pas même le désir, mais je voudrais la restreindre à ses justes limites. Nous ne pouvons pas démontrer l'existence du monde ; au contraire, c'est

un jeu pour l'idéaliste de prouver que nous ne saurions apercevoir quoi que ce soit hors de nous (soit qu'il y ait en définitive quelque chose hors de nous, soit qu'il n'y ait rien) et que, par conséquent, il est absurde de parler du monde comme d'une réalité. Et pourtant nous en parlons et nous y croyons. Ce qui nous ramène au réalisme, c'est la nécessité d'agir, c'est le devoir, c'est aussi le besoin. La faim et la soif sont évidemment réalistes, et malgré toutes les subtilités d'école, les convictions qu'elles nous procurent ne s'effacent pas. A la rigueur, l'idéaliste traduirait dans son langage les notions de viande et de vin aussi bien que celles de faim et de soif; mais ces tours de force ne mènent à rien. La nécessité physique devient donc le fondement d'une croyance de l'esprit qui défie toutes les atteintes du doute, bien qu'il soit impossible de la justifier par le raisonnement.

Il en est de même de l'obligation morale. Quoique nous puissions nous demander si notre conscience est éclairée, quoique nous ayons même d'assez fortes raisons pour soupçonner qu'elle ne l'est pas également sur tous les points, et qu'elle ne le sera jamais parfaitement durant cette vie; nous n'en sommes pas moins tenus de lui obéir dans tout ce qu'elle nous prescrit, sans que ce doute théorique diminue en rien notre devoir. Notre idéal moral a donc plus qu'une valeur subjective; il n'est pas seulement notre image, il nous domine; il est à la fois en nous et au-dessus de nous. Le doute sur la valeur absolue des prescriptions de la

conscience n'est qu'une ombre, inévitable peut-être, mais sans consistance. Du moment où nous lui accorderions quelque influence pratique, il deviendrait immoral. Il serait absurde de prétendre que notre conscience ne peut pas errer sur une question particulière, puisqu'après coup nous apercevons si souvent qu'elle s'est trompée. Mais nous n'en sentons pas moins constamment, et nous reconnaissons avec pleine certitude l'obligation de suivre ses ordres tels qu'elle nous les donne. La conscience n'est que la raison directement appliquée à la volonté, son premier et plus prochain objet ; elle se développe et se perfectionne dans le temps comme toutes nos facultés. Dans ce sens, elle est imparfaite ; mais cette imperfection de fait n'empêche pas qu'elle ne soit un organe de la vérité ; pas plus que la possibilité de mal chiffrer n'est une raison pour nier qu'il y ait une certitude mathématique.

Ainsi nous devons obéir à la conscience, nous devons l'éclairer et la cultiver, nous devons nous l'expliquer à nous-mêmes, et nous devons tenir comme vrai tout ce que la raison réclame pour comprendre que la conscience témoigne la vérité. La conscience morale n'est pas la seule fonction par laquelle notre âme arrive à la vérité ; mais c'est elle qui nous donne les vérités les plus importantes et les seules absolument importantes. Cette assertion se fonde sur le témoignage invariable de la conscience elle-même, il faut l'admettre ou rejeter entièrement la conscience. Voici donc la double prérogative de la conscience :

qu'elle déclare ce qu'il y a de plus profond dans notre être, et qu'à l'évidence elle unit l'autorité.

Ceci place le système fondé sur la conscience morale dans une position particulière. Le doute fondé sur la faiblesse de notre raison, lorsqu'il s'élève contre une conception purement intellectuelle, sans caractère obligatoire, la fait osciller sur sa base; l'évidence reste l'évidence, et, malgré cette évidence subjective, nous nous disons toujours. « Il est possible que tout cela soit faux. » Mais si, par le même motif, nous venions à douter de nos idées morales, cette possibilité générale d'erreur ne nous justifierait pas à nos propres yeux. Nous surmontons cette tentation en nous disant : « Bien que je puisse me tromper, je dois tenir à mes convictions et me diriger d'après elles. » Le nuage s'écarte, pour revenir peut-être; mais la conviction subsiste et dirige l'action. Ce caractère d'autorité inhérent à la loi morale appartient également à toutes les convictions pratiquement liées à cette loi et qui ont pris pour nous une valeur morale: sans prétendre qu'il ne puisse s'y mêler aucune erreur, nous sentons l'obligation de les maintenir, de nous en pénétrer, d'y croire; et nous y croyons réellement, du moins dans la mesure où notre conviction se réfléchit dans notre vie.

En un mot, lorsque nous nous plaçons en regard de l'histoire, nous sommes obligés de reconnaître que le fond même de l'humanité peut changer, puisque nous voyons qu'il a changé; mais nous ne saurions déterminer ces changements à l'avance, et nous res-

tons assurés qu'aussi longtemps que nous serons ce que nous sommes, la loi du devoir, telle qu'elle est écrite en nous, exercera sur nous un légitime empire. Les convictions fondées sur elle, les convictions sans lesquelles nous ne pouvons nous expliquer le fait de la conscience morale en lui conservant sa valeur propre, participent à la même autorité; et nous ne saurions, en partant de nous-mêmes, obtenir un plus haut degré de certitude.

V

LE CHRISTIANISME.

Le caractère variable de tout ce qui est subjectif, même de la conscience morale, ne nous permet de chercher la vérité absolue que dans une Révélation directe de Dieu. Le Christianisme paraît contenir cette Révélation. En effet sa morale est supérieure au temps, offrant un idéal également parfait aux divers siècles qui l'ont connue. Le dogme chrétien nous fournit seul le moyen de concilier notre état de fait avec l'Idée absolue de la perfection ; le Christianisme et la conscience nous font concevoir l'humanité de la même manière ; le Christianisme nous explique la conscience tout en restant au-dessus de notre intelligence. La mort de Christ réalise historiquement l'idéal moral absolu. Elle répond à nos besoins propres : sens moral de l'expiation; nécessité d'une expiation collective pour que l'expiation individuelle devienne possible, parce que selon l'expérience, la source du mal est plus profonde que l'individu. Nous affirmons donc la vérité du Christianisme en vertu de notre droit d'admettre ce qui est indispensable pour croire à la réalité de la perfection absolue. Le christianisme nous fait seul comprendre la possibilité de connaître Dieu.

Récapitulation : La conscience morale, critère légitime mais insuffisant, nous démontre le besoin d'une Révélation et nous donne le moyen de discerner la Révélation véritable.

Tout en revêtant le caractère obligatoire de la conscience morale, les propositions théoriques auxquelles nous serions conduit en cherchant à nous expliquer autorité légitime de celle-ci laisseraient encore une entrée au doute, parce que la conscience ne possède qu'une autorité relative, toute réelle et péremptoire qu'elle soit pour celui qui l'entend. La conscience morale n'est absolue et immuable qu'en principe ; en fait,

ses jugements varient dans le même individu ; elle se développe et se transforme dans l'histoire. Le système fondé sur les déclarations de la conscience dans un temps donné, ne vaudrait donc que pour ce temps. Nous ne pourrions pas affirmer que les générations futures le trouveront aussi satisfaisant, aussi certain que nous. Il nous paraît soumis à la loi de la naissance et de la mort comme tout ce qui est humain. Nous n'y voyons pas encore les marques certaines de la vérité. Il nous faut une conviction dont nous puissions dire, avec une légitime confiance, qu'elle est placée au-dessus du temps, et ne changera jamais. Cette conviction, nous ne pouvons pas la puiser en nous, qui sommes absolument soumis à la loi du temps. Il ne faut donc pas partir exclusivement de nous-mêmes. Il nous faudrait quelque chose d'objectif et d'absolu, une vérité venant de Dieu. Où la trouver? à quels traits la reconnaître?

Nous ne pouvons pas en revenir à l'autorité, que nous avons déjà écartée pour de bonnes raisons ; mais l'expérience, mais l'histoire est ouverte sous nos yeux. Essayons de consulter l'histoire à la lumière de la raison, à la lumière de la conscience.

Si nous y trouvons quelque part l'idéal de la conscience morale réalisé d'une manière qui surpasse infiniment toutes ses conceptions antérieures, si nous y trouvons la réalité qui a formé notre idéal actuel ; si nous trouvons une doctrine et une vie tellement excellentes que les progrès de l'humanité, dans la sphère intellectuelle, individuelle et sociale se mesu-

rent, pendant une longue suite de siècles, à travers les plus grandes révolutions, au nombre des pas qu'elle a faits dans le sens de l'intelligence de cette doctrine et de l'imitation de cette vie; si nous nous voyons encore, après plusieurs révolutions de cette espèce, à une distance incommensurable du but, sans toutefois qu'il puisse être méconnu; si nous sommes intérieurement contraints d'avouer que cette idée, manifestée par un fait, contient le germe de progrès futurs infiniment plus grands que tous les progrès atteints; si tous nos besoins sont satisfaits et surpassés par la grandeur de l'événement, tous nos pressentiments éclaircis et surpassés par la grandeur du problème; ne serons-nous pas autorisés à conclure que ce problème est le vrai problème, et ce fait une manifestation directe de Dieu?

Ces conditions, je les trouve accomplies par la parole de Jésus-Christ, par sa vie et par sa mort.

La morale qu'il annonce est de tous les temps; c'est la morale absolument vraie : je le conclus de ce qu'elle n'appartient à aucun temps particulier. Les contemporains de cette prédication ne concevaient rien de semblable, l'humanité chrétienne ne se l'est assimilée qu'en partie; aujourd'hui encore nous sommes incapables d'apercevoir toutes les transformations qui doivent s'accomplir en nous-mêmes pour devenir de parfaits chrétiens, moins encore de concevoir ce que serait une société vraiment chrétienne. Et cependant tout ce que dit Jésus-Christ parle au cœur, tout est clair, tout est évident, tout est vrai au témoignage

de notre conscience actuelle; tout l'était également, il y a dix-neuf siècles, pour les Juifs et pour les Grecs vraiment sincères. C'est la révélation de notre essence morale éternelle et c'est un mystère de perfection.

Le dogme chrétien renferme implicitement une vue de l'homme et du monde telle qu'il nous la faut pour réconcilier les faits avec cette notion de la perfection absolue où nous plaçons nécessairement la vérité, et que par ce motif il convient de nommer simplement l'Idée. La chute et la rédemption donnent un sens à notre vie et à l'histoire ; elles rendent le fait possible en le montrant compatible avec la loi morale comme avec la réalisation finale du bien. Ainsi le dogme relie le droit et le fait. C'est au centre même, en Jésus-Christ, que nous trouvons le mot de l'énigme que nous sommes : Uns en Adam — l'histoire le prouve; uns en Christ — la charité l'ordonne; déchus — notre cœur nous condamne; divins dans notre essence, nés du du souffle de l'esprit de Dieu, frères de Christ : tout cela est renfermé dans les actes de cette religion que les interprétations d'ailleurs les plus opposées s'accordent à diminuer, tout cela est également renfermé dans l'Idée morale. Si le souverain bien est d'essence morale, si nous sommes appelés à la perfection morale, comme cela est certain puisque nous reconnaissons l'obligation d'y tendre; nous sommes appelés à réaliser le souverain bien, à vivre de la vie de Dieu, et, par conséquent, le principe de notre vie est divin. Destination morale, essence divine : ces deux notions sont corrélatives, et le mystère de Christ

est le mystère de l'humanité. Jésus-Christ est l'homme tel qu'il doit être, voilà pourquoi l'humain et le divin, comme l'universel et l'individuel, sont indissolublement unis en lui. Nous avons impérieusement besoin, pour nous comprendre nous-mêmes, de l'idée de l'humanité que Jésus-Christ introduit par le fait de son existence. Néanmoins cette idée n'est point un produit du besoin que nous en éprouvons, car nous ne réussissons pas mieux à la saisir que je n'ai su l'exprimer : nos pensées flottent entre l'absorption panthéiste et la séparation absolue d'une création mécanique, deux extrêmes contradictoires et impossibles. Le milieu, l'accord de l'identité et de la différence, l'engendrement des personnalités, la véritable filiation, nous ne la saisissons point; et pourtant, s'il est une définition de l'homme, il faut la chercher dans ce rapport, révélé en Christ.

Jésus-Christ est mort pour nous, il a porté nos péchés sur la croix, parce qu'il est l'humanité. Nous avons besoin de cette mort pour elle-même, car nous avons besoin de la perfection, qui est l'amour, et la perfection de l'amour ne se trouve que dans le sacrifice. Cette mort doit être vraie, parce qu'elle est le sacrifice absolu, l'amour absolu, la consommation, l'acte suprême, le divin du divin. Nous n'en avons pas moins besoin pour nous.[1] L'expérience nous en-

[1] On n'épuise pas, je crois, la signification de ce grand événement quand on dit que Jésus est mort pour faire briller le souvenir de l'amour qu'il avait répandu pendant sa vie et pour « nous forcer à l'aimer en nous forçant de reconnaître qu'il nous a aimés. » Il n'y a dans sa mort une preuve réelle d'amour que si,

seigne que rien n'est plus difficile ni plus douloureux qu'un changement sérieux de la volonté; changer, c'est effacer, c'est *expier* son passé. L'expiation n'est pas une superstition des temps mythologiques; l'expiation n'est pas une erreur spéculative résultant d'une manière insuffisante de comprendre les perfections de Dieu; l'expiation est un fait d'expérience, et cette expérience, c'est une mort. Chacun de nous doit mourir à lui-même; nous n'arrivons que par la mort à l'affranchissement de notre âme; nul ne peut vivre s'il n'a pas accepté cette mort. — Mais, si la racine du mal est plus profonde que l'individu, comme l'expérience tend également à le prouver, le remède ne saurait résider dans une expiation purement individuelle; non, mais pour rendre possible la transformation de l'individu, il est besoin d'une transformation de l'essence, de l'espèce, analogue à celle qu'observent en eux-mêmes ceux auxquels est accor-

par elle-même, elle nous apporte un bien positif. Y voir surtout un moyen suprême de se faire comprendre, en d'autres termes, le complément extérieur d'une œuvre dont l'essence se trouve ailleurs, c'est la diminuer, ce me semble. Le pieux et consciencieux écrivain qui me suggère cette observation, M. Timothée Colani (V. ***Revue de Théologie***, Tome IV, p. 295), reconnaît dans l'universalité du péché l'indice qu'il provient d'une source unique; il fallait donc l'attaquer dans cette source. Si l'homme tout entier n'apparaît pas à la conscience individuelle, on ne peut pas résoudre le christianisme tout entier en faits immédiats de de conscience. La métaphysique mérite à bien des égards la proscription dont elle est l'objet, mais il faut convenir aussi qu'il n'est pas facile de l'écarter, lorsque les problèmes métaphysiques sont indissolublement unis aux problèmes religieux et moraux. Le fait et la théorie se laissent distinguer, non séparer. Dans l'explication, dans l'exposition même des faits, on part toujours, bon gré, mal gré, d'une théorie; car la grammaire et le diction-

dée la grâce de cette agonie. Si nous disons que Christ a porté sur la croix les péchés de l'humanité, ce n'est pas sur l'autorité d'un texte. Une expiation collective et virtuelle, condition du salut individuel, est un besoin de la pensée et du cœur. Où la chercherions-nous ailleurs qu'en Jésus-Christ? C'est ainsi que Paul a compris l'événement de Golgotha, parce qu'il ne pouvait pas l'entendre autrement; nous n'acceptons pas cette explication sur la foi de Paul, nous subissons à notre tour la nécessité qui l'a dictée. L'idée du Christ se détermine par celle de sa mission: le problème est encore aujourd'hui de concevoir le Sauveur sous des traits tels qu'il puisse réellement accomplir son œuvre.

Il faut le reconnaître, quand nous réfléchissons sur les motifs de notre foi, elle nous paraît se fonder en partie sur nos besoins. Nous affirmons la réalité, non pas précisément de ce que nous désirons, mais de ce qui nous est indispensable; et nous y sommes auto-

naire de la langue dont on se sert reposent sur des notions métaphysiques. Pour s'expliquer la rédemption de l'homme, il faut avoir une idée de l'homme; on ne parle donc jamais de l'œuvre de Christ sans partir de l'idée d'un rapport quelconque entre l'espèce et l'individu, entre la créature et le Créateur. Si ce rapport est hypothétique, l'idée du salut à laquelle on arrive ne saurait l'être moins, alors même que ces prémisses étant les plus généralement acceptées, on n'aurait pas cru nécessaire de les exprimer, ni même de s'en rendre compte. C'est ainsi qu'en voulant rendre le christianisme intelligible par une analyse exclusivement psychologique, sans posséder une métaphysique indépendante, on court risque, ce me semble, d'être entraîné contre son gré vers le déisme, parce qu'on accepte la métaphysique du déisme, laquelle, en tout ce qui concerne la notion de l'humanité, est aussi celle de la soi-disant orthodoxie.

risés. La légitimité de notre méthode se fonde sur cet optimisme suprême dont le besoin d'unité n'est que l'abstraction mathématique.[1] Cet optimisme, où se révèle la substance même de notre esprit, forme la prémisse ou mieux la substance de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Le problème, pour une intelligence qui se comprend, ne peut pas être de savoir si la perfection est réelle, mais seulement de savoir en quoi la perfection consiste. La détermination de l'idée de Dieu et la démonstration de son existence ne sont qu'un seul et même acte de l'esprit. Partout, toujours l'homme a désigné sous le nom de Dieu la plus haute de ses pensées. Ce n'est pas le droit d'employer cette méthode royale qui peut faire question ni donner passage au scepticisme ; la difficulté réelle provient de notre impuissance à saisir l'idéal. A mesure que nous gravissons les degrés des peuples, des âges, de nos propres méditations, de nos expériences, nous voyons reculer et grandir ces cimes mystérieuses, sans pouvoir arrêter l'humanité, sans pouvoir faire halte nous-mêmes : les dieux changent toujours. Mais, si nous rencontrons un fait, une légende, un mythe, choisissez le nom qu'il vous plaira ; si, dans le récit

[1] Il faut toujours arriver à l'optimisme ; on ne peut s'y refuser qu'en se reniant soi-même. Si les systèmes désignés sous ce nom nous paraissent frivoles, artificiels et arides ; c'est que leur optimisme est trop bon marché. Il n'en est qu'un que la raison puisse accepter ; c'est celui qui ne contredit pas le pessimisme, mais qui l'absorbe et qui le surmonte ; je veux dire celui qui peut s'affirmer tout en conservant au mal dans la spéculation théorique le caractère qu'il a dans la vie, pour un cœur droit, et qui, loin de pallier le mal, commence par en fouiller lui-même les hideuses profondeurs.

d'un événement particulier, nous apercevons distinct et brillant cet idéal que poursuit obscurément notre âme; si nous y reconnaissons le bien pour nous, le bien en soi, un infini plus grand que tous les possibles qu'aperçut jamais la pensée dans son vol le plus audacieux, une puissance qui nous élève et qui nous dépasse d'autant plus qu'elle nous fait monter davantage; si, pour le cœur qui s'y livre, les lois de la gravitation sont renversées et si nous tombons dans la hauteur, alors, en nous perdant dans cet abîme de l'amour, ne dirons-nous pas: J'ai trouvé?

Telle serait, du dehors, la justification de la croyance. Elle se fonde sur l'affinité entre l'objet, le christianisme, et le sujet, notre essence. Ainsi la véritable apologie, se confondant avec la dogmatique, consisterait à montrer à l'incrédule que le christianisme renferme, en le dépassant, son propre idéal. Avouons qu'on peut contester la rigueur de cette marche, et qu'au point de vue formel elle laisse toujours quelque chose à désirer. Mais si le nombre de ceux qui l'adoptent et qui arrivent au but n'est pas plus considérable, ce défaut de rigueur n'en est pas la cause. Le véritable obstacle gît ailleurs : Pour apprécier le christianisme dans ses rapports avec nous, il faut comprendre et le christianisme et soi-même. Pour se connaître, il faut dégager la vérité de son être de l'accidentel et du faux ; c'est la tâche ardue de la volonté. Il y a des axiomes, tous l'accordent, mais chacun ne tient pas compte de tous les axiomes. Qui ose nier la différence du bien et du mal, et qui

pratique constamment ses maximes? Pour se connaître, il faut vouloir le bien. Mais, à celui qui lutte, à celui qui veut, à celui qui est attentif à la voix de sa conscience, présentez-lui le christianisme, il y reconnaîtra l'insaisissable perfection, et il trouvera le repos dans la certitude.

La question de la méthode perd son importance lorsqu'on possède la vérité dont nous parlons. Dieu devient alors un objet d'expérience, et la certitude expérimentale n'a pas besoin de se justifier; elle s'impose. Alors toutefois il est encore intéressant d'observer que le rapport essentiel entre l'âme et Dieu qui rend cette expérience possible est la condition indispensable pour concevoir une connaissance quelconque du principe des choses. La vérité du christianisme dans ses doctrines fondamentales ressort du fait seul qu'il existe un problème religieux pour l'humanité.

Si l'homme, en effet, n'était pas divin dans son essence, vivant du souffle de Dieu, il ne chercherait pas à connaître Dieu, c'est-à-dire à posséder Dieu, car l'objet de toute de toute connaissance possible est nécessairement en nous-mêmes, connaître c'est toujours posséder, connaître c'est toujours se connaître; l'idée même de chercher Dieu implique donc la possibilité de le trouver en nous-mêmes.

Si l'homme n'était pas séparé de Dieu, déchu, il trouverait, il verrait, il goûterait.

Si le lien rompu n'était pas rattaché, l'homme ne

pourrait jamais trouver, et ce serait une folie de donner une minute à des questions insolubles.

Cette folie a été celle du genre humain jusqu'à nos jours ; nous en tenons encore un peu. Les gens d'esprit essaient aujourd'hui d'en guérir ; je doute qu'ils y réussissent ; on retrouvera toujours quelques traits de l'animal religieux chez les enfants et chez les vieillards; le besoin du *pourquoi?* restera, je le crains, l'un des signes distinctifs de l'humanité. Il est aisé de reconnaître dans cet anxieux *pourquoi?* notre grandeur, notre misère et notre espérance, une fois qu'elles ont été manifestées en Jésus-Christ. La grande énigme pour l'homme, c'est lui-même ; le mot ne s'en trouve qu'en Jésus-Christ.

Je pourrais m'arrêter ici, car j'ai esquissé l'idée que je pressentais en commençant d'écrire. J'ai rendu sensible l'enchaînement de mes thèses, mais je n'ai guère démontré ; chacun des membres de notre raisonnement aurait à son tour besoin d'explications et de preuves. Ces essais ne sont pas un traité de la méthode, c'est un programme, qui se résume en quelques mots :

Si la nature de l'homme n'était pas telle que le christianisme nous la fait concevoir, il n'y aurait aucun moyen pour lui d'arriver à la vérité. Toutes les méthodes fondées sur d'autres suppositions sont impuissantes :

L'autorité extérieure ne saurait amener le disci-

ple à s'assimiler ce qu'elle enseigne, car elle considère nécessairement cette assimilation comme impossible, puisqu'elle veut rester autorité.

La philosophie se débat vainement contre un subjectivisme toujours relatif. Nul ne peut prétendre avoir trouvé personnellement le secret des choses sans se diviniser, ou du moins sans se considérer comme ayant atteint le dernier terme du progrès, ce qui ne sied à personne.

Comme toute connaissance implique un accord du sujet et de l'objet, la vérité que cherche la philosophie suppose un concours, un contact de l'humain et du divin, qui les veut homogènes, pénétrables l'un à l'autre et cependant distincts. S'il est vrai que le besoin d'une telle vérité soit essentiel à notre nature, on peut en conclure que la seule idée juste de l'homme est celle qui nous apparaît dans la divinité de Jésus. D'autre part, si ce besoin n'est pas réellement satisfait, si Dieu reste un problème pour l'humanité, c'est une preuve suffisante que le rapport constitutif de l'essence humaine est altéré.

En partant de cette notion chrétienne de l'homme, il ne se présente qu'un chemin pour arriver à la connaissance véritable, c'est d'affranchir, d'exciter, de suivre l'élément de notre nature qui nous unit le plus étroitement à la réalité supérieure. Et cet élément ne saurait être que la faculté morale, puisqu'elle seule nous paraît revêtue d'autorité.

Enfin la faculté morale n'étant pas immuable, parce qu'elle n'est pas intègre, ne suffit pas à nous faire

trouver la vérité cherchée. L'âme ne peut ni se sanctifier ni s'éclairer elle seule ; elle a besoin d'un complément, d'une restauration, d'une parole de Dieu. Ses plus hautes puissances sont réceptives. La vérité ne saurait être son ouvrage ; ce qu'il faut, c'est qu'elle la reconnaisse.

Et lorsque cette vérité divine nous serait offerte, voici le signe auquel nous pourrions la discerner : une conformité parfaite avec notre être moral, dans une plénitude infinie, qui l'élève et qui la surpasse, qui la domine et qui l'affranchisse.

VI

CONCLUSIONS.

La possibilité d'atteindre la vérité religieuse implique une immanence de Dieu dans l'homme que le Christianisme enseigne directement, quoique les chrétiens ne s'en rendent pas toujours compte. L'élément divin dans l'homme est la faculté morale. La conscience morale est donc le critère et le principe supérieur de la vérité. C'est un critère négatif et positif, pratique et théorique. — Comme ***critère*** positif, la conscience établit la vérité et l'autorité du Christianisme, qui l'a formée, et dans le sens duquel elle continue à progresser. La conscience ne pouvant donc pas juger le Christianisme, doit forcément reconnaître une certaine autorité aux écrits par lesquels nous le possédons; mais il est impossible de définir précisément cette autorité. — Prenant la conscience comme ***principe***, on ne peut en déduire une morale que si elle nous fournit d'abord l'intelligence de la réalité; elle le fait en nous soumettant au Christianisme et en nous en montrant le sens. La vraie logique consiste dès lors à comprendre chrétiennement toutes choses.— De la conscience nous tirons l'***Idée*** : « Dieu est amour. » La méthode consiste à concilier les faits soit avec l'Idée soit avec la conscience immédiate qui la suggère.

Nous avons vu dans les chapitres précédents que l'homme ne peut arriver à la vérité sur les questions fondamentales ni par la méthode d'autorité, qui laisse l'âme étrangère à l'objet de la connaissance, ni par la démonstration logique, qui ne saurait nous amener qu'aux vérités nécessaires, sans atteindre les vérités de fait, et dont les résultats, quels qu'ils

soient, peuvent toujours être suspectés, en raison de l'insuffisance notoire des lumières individuelles. Nous avons essayé de faire comprendre que l'idée même de la vérité suppose un contact du divin et de l'humain, une révélation ; mais qu'il faut que cette révélation, pour en être véritablement une, s'annonce par des signes internes et se légitime elle-même.

Il faut donc que Dieu soit réellement uni à notre nature, ou nous ne saurions atteindre une vérité quelconque. Mais, si l'homme était constitué de manière à chercher nécessairement la vérité sans pouvoir l'obtenir, le désordre et la contradiction seraient son essence, ce que nous ne saurions admettre ; le désordre ne se comprend que comme accident. Et cette supposition n'est pas seulement irrecevable, en l'examinant avec quelque attention, on reconnaît qu'elle est inintelligible et qu'elle se résout en contradictions : Si l'homme ne pouvait pas trouver la vérité, il ne pourrait pas la chercher non plus, car la recherche est déjà un commencement de possession. Chercher la vérité, c'est chercher à se comprendre; pour aller à Dieu l'esprit ne peut que rentrer en lui-même, et l'union de l'homme et de Dieu est établie par cela seul que l'homme cherche Dieu.

Ces réflexions sur les conditions générales auxquelles la science est possible, m'ont conduit d'elles-mêmes à une idée de l'humanité et du Christ que je voudrais avoir la force de développer. Ces questions métaphysiques sur la nature de Jésus-Christ qui ont déchiré si profondément l'Église à l'époque de la fixa-

tion du dogme, et qui sont en effet intimément liées à l'intelligence de l'œuvre de Christ pour nous et en nous, me semblent susceptibles d'une solution satisfaisante, pourvu qu'on déplace les termes du problême, et qu'au lieu de se demander dans quel rapport est Christ avec l'humanité, dont l'essence est censée connue, on reconnaisse que la première énigme est l'homme lui-même, et qu'il faut d'abord s'expliquer l'homme par la vérité révélée en Christ. Jésus est vraiment homme et vraiment Dieu, d'après la foi de l'Eglise. Comment cela est-il possible? — Il est permis de l'ignorer; mais il n'est pas permis, ce me semble, de tenir le fait à la fois pour impossible et pour certain. Si Jésus est homme-Dieu, c'est qu'on peut être à la fois homme et Dieu; si nous devons, comme il le demande, devenir pareils à lui, membres de son corps, nous devons aussi devenir hommes-Dieu; et si nous sommes appelés à le devenir, c'est que nous le sommes. — C'est là le panthéisme, dira-t-on. — Peut-être, mais c'est un panthéisme très-biblique, puis c'est un panthéisme impliqué dans le christianisme, comme nous le voyons impliqué dans la théorie de la connaissance. De quelque côté qu'on aborde ce problème unique, qui est au fond de tous les autres, l'énoncé du vrai rapport entre Dieu et le monde sera toujours du déisme pour le panthéiste et du panthéisme pour le déiste, qui ne comprend rien d'infini. Notre solution cherche à s'élever au-dessus du panthéisme et du théisme à la fois, comme au-dessus de l'opposition traditionnelle du surnaturel et du naturel. Jésus-Christ n'y devient na-

turel, possible, que parce que l'humanité devient surnaturelle, miraculeuse. Et nous ne comprendrions pas, si nous ne connaissions la puissance de l'habitude, les répugnances de la foi à se placer dans ce point de vue, car il revient à l'idée que Jésus-Christ n'est pas un accident, mais le centre de l'économie universelle, doctrine que toutes les formules sérieuses de la foi sont obligées d'admettre; mais dont elles ne nous semblent pas tenir suffisamment compte.

Ainsi nous trouvons dans l'âme une étincelle, un germe de Dieu, puisqu'elle cherche. C'est le divin qui cherche le divin, et la vérité ne peut jaillir qu'à la rencontre des deux lumières. Mais où est cet élément divin de l'humanité? Nous avons cru le trouver plus particulièrement dans notre nature morale, à cause de l'autorité que nous sommes obligé de reconnaître au principe moral. Tout nous porte à persister dans cette idée. Le principe moral en nous est, dans un sens particulier, divin, parce qu'il est spécifiquement humain. C'est lui qui forme notre véritable essence; c'est donc lui qui nous unit à notre Créateur. Dès lors l'unique manière d'arriver à la connaissance serait d'élever la conscience morale, non-seulement au rang d'un critère qui permette de distinguer le faux du vrai, mais à la puissance d'un principe qui nous fournisse lui-même les solutions dont nous avons besoin.[1]

[1] Pour que cette ressource nous reste, il faut avant tout que l'autorité de la conscience soit pleinement reconnue, ce qui n'est pas toujours le cas. On a quelquefois infirmé la valeur objective de la certitude morale au nom de l'évidence logique.

Que la conscience puisse servir et serve en effet de critère de la vérité, c'est ce qui est assez évident. Elle exerce cette fonction non-seulement à l'égard des jugements moraux proprement dits, mais aussi dans la sphère spéculative. Nul homme attentif à la voix de la conscience ne pourra accepter, sur quelque témoignage ni d'après quelque évidence logique ou sensible que ce soit, une théorie de l'histoire, de la nature ou des choses divines qui aboutirait à des conséquences immorales, telle que serait, par exemple, l'irresponsabilité des individus ou l'impossibilité de réaliser l'idée du bien. S'il arrive à de tels résultats, il recommencera ses observations et ses calculs afin de découvrir son erreur, jusqu'à ce que la conciliation soit obtenue.

Le critère moral n'est pas simplement négatif, il nous enseigne aussi ce que nous devons croire. L'idée du bien en nous est susceptible d'un développement qui n'en compromet point l'identité; si nous avons le droit de nier ce qui la nie, nous sommes tenus d'affirmer ce qui la fait progresser. Tel est le fondement de l'apologie du christianisme où l'on tend de nos jours, et c'est d'ici qu'il faut partir pour légitimer la notion d'une autorité dont nous avons besoin, mais qui ne saurait prévaloir qu'en s'appuyant sur notre propre nature. La vie de Jésus-Christ et la doctrine

Si le désaccord des deux témoignages était réel, et que la logique ébranlât vraiment le fondement de nos convictions raisonnables, la logique elle-même ne portant plus sur rien, tout se résoudrait dans une phénoménologie confuse.

chrétienne, telle que les peuples modernes ont pensé la trouver dans les écrits des premiers chrétiens dont s'est formé le recueil évangélique, répondent assez, malgré les difficultés de la dogmatique, aux besoins profonds de la conscience morale pour ne pas nous laisser indifférents. Le christianisme a perfectionné notre idéal, comme il a amélioré notre vie ; et cependant l'idéal le plus élevé fondé sur la considération de la vie réelle, telle qu'elle s'est formée depuis la prédication du christianisme, reste encore bien en arrière du modèle qui nous est présenté dans la personne de ce juif de Galilée, crucifié à Jérusalem. On l'a dit avec une juste emphase, l'inventeur de cette histoire serait aussi étonnant que son héros. Nous ne nous sommes point assimilé tout le christianisme ; il s'en faut de beaucoup ; néanmoins la conscience ne nous permet pas de dire que les doctrines du christianisme traditionnel qui n'ont pas encore passé dans l'intelligence et dans la vie soient dépourvues de valeur et de vérité, elle pressent en lui des profondeurs encore inexplorées. Disons plus : le christianisme ne contient aucune thèse que la conscience n'approuve et ne réclame, quand même elle n'est pas encore parvenue à les concilier. La conciliation de ces contradictions apparentes du christianisme s'opère graduellement, par un travail de la conscience dont le succès constitue un progrès en elle aussi bien qu'une délivrance. C'est pourquoi la conscience ne peut pas servir de mesure au christianisme, qui l'a transformée elle-même et qui continue à la trans-

former. Il faut nous rapprocher de sa hauteur, et non le mutiler à notre taille.

Ainsi le rapport entre le christianisme et cette voix intérieure nous fait reconnaître en lui quelque chose de supérieur à nous, qui revêt d'une dignité particulière les documents dans lesquels il nous a été transmis. Puisque nous trouvons le titre de sa légitimité en nous-mêmes, sans pourtant l'y trouver tout entier, il ne reste qu'à le chercher dans l'histoire et dans le témoignage. Nous jugeons les Écritures ; mais c'est l'Evangile qui nous juge et qui nous sauve, et nous ne saurions supprimer les Écritures sans effacer l'Evangile, dont l'esprit doit servir de règle à la critique aussi bien qu'à l'interprétation. Cette indication est très-vague, sans doute ; nous souffrons de ne pouvoir la préciser mieux ; mais, pour les besoins de la vie religieuse et de la pensée, elle n'est pas dénuée de tout prix. Sans préjuger aucune question d'inspiration et d'authenticité, elle nous fait voir dans la Bible le canal d'une révélation divine, et nous interdit les entreprises sur le texte qui menaceraient l'intégrité de cette révélation, telle que la chrétienté l'a reçue et l'a comprise. La formule authentique de cette révélation ne se trouve sans doute nulle part. Ni les actes des conciles, ni même un passage isolé de la Bible ne sauraient faire règle pour nous dans un sens absolu. On sait assez que les opinions les plus opposées prétendent de bonne foi se fonder sur l'Ecriture, et il n'est pas difficile de faire voir que la dogmatique officielle des Églises orthodoxes contredit le

sens naturel de textes apostoliques fort clairs. Il faut toujours en revenir au jugement de la conscience individuelle, malgré ses infirmités. Il n'y a pas de chemin qui conduise au but avec une certitude mathématique ; on n'atteint un semblant de précision qu'en se jetant dans l'arbitraire. Mais il n'y a pas moins une grande différence entre la position de l'âme qui se soumet au christianisme comme à un fait divin, pour transformer son intelligence sur ce modèle, et celle de l'esprit qui travaille à ramener le christianisme au niveau d'idées conçues plus ou moins en dehors de lui : l'intention n'est pas la même, les résultats ne se ressembleront point.

On voit de quelle façon la conscience morale peut servir de critère ; il nous reste à l'examiner comme principe, comme source de vérité.

Elle nous enseigne immédiatement le bien pratique, dans la mesure où celui-ci peut être compris sans théorie ; sans une connaissance générale de l'ordre universel et de notre position. Mais pour sortir de l'abstraction cette connaissance est indispensable ; aussi les moralistes qui ont essayé de déduire immédiatement de la conscience le système de nos devoirs ont-ils échoué dans leur entreprise. Ils n'auraient pu réussir qu'à une condition dont le plus petit nombre s'est avisé, c'est d'en tirer préalablement une métaphysique. La question : «que devons-nous faire ?» ne sera jamais résolue indépendamment de la question : «que sommes-nous ?» La vérité sur la première impliquerait la vérité sur la seconde ; toute opinion sur la première

part, volontairement ou à son insu, d'une manière de voir sur la seconde, tantôt conviction réfléchie, tantôt préjugé. On ne saurait guère contester cette proposition, il est aisé de la perdre de vue, et je la crois un peu oubliée dans la manière dont quelques esprits distingués opposent, d'ailleurs avec tant de raison, les préoccupations de la bonne orthodoxie à celles de la mauvaise, et la limpidité toute humaine de la théologie contemporaine aux abstractions de la scolastique. Ne craignons pas de le répéter, puisque cette vérité semble en défaveur : il n'y a pas de morale sans métaphysique, il n'y en aura jamais et il n'y en a jamais eu. Seulement cette métaphysique peut être incomplète, inculte, puisée au courant des notions populaires par des esprits occupés ailleurs, et qui s'en servent sans la contrôler. Quand nous parlons de la volonté, de l'activité, de la vie, nous avons une idée quelconque de la distinction de l'âme et du corps. La recherche du but de l'existence individuelle suppose une définition de l'individu et, par conséquent, la détermination de son rapport essentiel avec l'espèce. On s'abuserait en s'imaginant qu'il est possible de faire abstraction de ces problèmes difficiles pour s'en tenir au pur phénomène, sans rien préjuger. Il y a une métaphysique bonne ou mauvaise dans la langue dont nous nous servons, et, dans les langues savantes, cette métaphysique n'est point instinctive ; c'est un legs fait au public par les écoles philosophiques les plus accréditées des siècles précédents. Ecarter les questions métaphysiques tout en recherchant la vé-

rité morale, c'est tout simplement prononcer, sans motif et sans examen, en faveur de la métaphysique vulgaire, car les solutions auxquelles nous serions conduits ne seraient valables que dans le cas où cette prémisse indémontrée le serait aussi.

Mais nous avons reconnu que sans être absolument infécondes les méthodes purement intellectuelles ne sauraient nous fournir toutes les lumières positives dont nous avons besoin. Il reste à voir si la conscience morale, convenablement interrogée, ne peut pas suppléer à leur insuffisance. La conscience morale est-elle une source de vérité théorique? — Il nous le semble, et chacun s'en convaincra sans peine, à condition de ne point la séparer artificiellement de cette faculté logique à laquelle nous ne pouvons pas non plus refuser une part dans notre confiance, puisqu'elle dirige toutes nos opérations intellectuelles, et que nous ne pouvons pas nous soustraire sciemment à son empire, lors même que nous le voudrions.

Deux choses sont certaines : l'une c'est que l'esprit ne peut pas renoncer à comprendre ; l'autre, qu'il ne peut comprendre qu'en détruisant en lui les contradictions, pour se mettre d'accord avec lui-même. C'est pourquoi le choix de la méthode dépend du point de départ, qui n'est plus une question de méthode, mais de liberté. Si, dès le principe, je suis persuadé que la vie morale est la grande affaire, je devrai poser le problème de la science en ces termes : Comprendre la réalité universelle comme la réalisation du bien moral ; et j'en poursuivrai la so-



lution jusqu'à ce que tout rentre dans cette idée sans omettre ni violenter aucun fait, ce qui serait contredire le point de départ. Et si, comme il nous a paru, la conscience morale appliquée aux faits nous conduit d'abord à des affirmations contradictoires, il faudra lever ces contradictions. C'est là l'important, et cela seul importe. — Si, dès le début ou dans le cours du travail entrepris en partant de la conscience, je pose en fait la vérité du christianisme, je devrai, pour arriver à cette unité dont il m'est impossible de me passer, ordonner toute ma pensée suivant le christianisme, et je ne m'arrêterai point jusqu'à ce que tout me paraisse conforme aux indications qu'il fournit. Je tiendrai cette religion pour certaine et tout le reste pour problématique, même ce qui me semblait d'abord le plus évident. Ainsi, loin de modifier l'idée du christianisme pour le mettre d'accord avec ce qu'on appelle les lois de la raison, c'est-à-dire avec une manière de concevoir le monde où le christianisme n'a pas de part, j'assouplirai, j'élargirai ma raison jusqu'à ce qu'elle comprenne le monde, l'espèce et l'individu, l'esprit et la matière, le fini et l'infini, toutes choses, de manière que le christianisme entre dans ce cadre et le remplisse, sans le tordre ni le briser. Mieux le fourreau joindra à l'épée, mieux il vaudra. Et cette qualité importe seule, parce qu'elle comprend toutes les autres.

La conscience nous dit que le bien doit être réalisé, c'est-à-dire qu'il peut l'être, c'est-à-dire qu'il est réel, qu'il est la loi suprême et la vérité. Elle nous dit, et

cela très-directement, que ce bien c'est la volonté positive de faire du bien, l'amour au sens parfait de ce mot, qui, dans sa base, est synonyme de la volonté et de la réalité même. Ainsi, l'amour est la vérité, Dieu est amour.

Cette doctrine, qui résume tout, est effectivement l'expression sincère de la conscience. Celle-ci aurait-elle été capable de parler aussi clairement sans le secours d'une révélation? Je ne fais que poser cette question, sur laquelle il est intéressant de consulter l'histoire. Ce qui est certain, c'est qu'aujourd'hui la conscience ne tient pas d'autre langage que celui que nous lui prêtons. Nous trouvons dans l'amour la vérité de l'essence divine et la vérité de notre essence, et c'est sur l'entier consentement de nous-même à nous-mêmes que se fonde cette certitude impérissable.

En possession de la définition de Dieu, de l'Idée, toutes les solutions particulières dont nous avons besoin devront s'en déduire par l'analyse et par la comparaison de l'Idée et des faits. L'observation, la dialectique, la conscience, qui nous incline à l'autorité, sont les guides aux conseils desquels doit être constamment attentif celui qui cherche. Leur harmonie est le secret de la méthode. Nous serons en droit de tenir pour vraies les explications des faits qui en épuisent les éléments connus, et qui les concilient avec la perfection suprême de l'amour de Dieu; nous sommes forcés de repousser immédiatement toutes les autres.

Il nous resterait à faire voir la fécondité de ce point de vue en l'appliquant, soit à quelques-unes des

questions dont la pensée religieuse se préoccupe essentiellement, soit à quelques problèmes impliqués dans les premiers, et sur lesquels l'esprit, au risque de se fermer l'intelligence de la vérité religieuse, accepte souvent des solutions provisoires, qui n'expliquent pas tous les faits, et que la conscience n'a pas dictées, parce qu'elles ne semblent pas d'abord la concerner.

VII

APPLICATIONS.

Du péché. — Antinomie entre la conscience, qui nous déclare individuellement responsables, et l'observation, qui nous montre hors de nous les causes de nos péchés et nous atteste la solidarité du genre humain dans sa conduite et dans sa destinée. Solution : Une chûte de l'espèce, acte moral qui implique l'unité essentielle de l'espèce. La conscience témoigne elle-même de cette unité incompréhensible. Incompatibilité du nominalisme et du christianisme. Cependant l'individualité possède nécessairement une valeur positive, car la responsabilité est individuelle, tandis que la vertu produit l'unité. L'homme est donc une unité morale, qui se réalise elle-même par le moyen des individus et paraît d'abord comme unité naturelle. L'humanité était comprise dans le premier homme. Réponse aux objections tirées de l'imagination et de la conscience du moi — L'imagination est incompétente; la conscience du moi est une abstraction. Une observation psychologique plus large conduit à l'unité. L'humanité est donc solidaire, la responsabilité collective, et le salut de l'individu consiste à servir au salut de l'Homme.

Antinomie entre la conscience, qui réclame la punition du péché et l'Idée de l'amour absolu. — Solution : Le bien réel que l'amour veut répandre réside dans la volonté; la douleur n'est qu'un moyen pour en amener la transformation salutaire ou un symptôme de cette transformation.

Antinomie de la grâce et de la liberté. — Solution : Dieu agit en nous, si nous le laissons faire.

Christologie. Mystère des deux natures de Jésus-Christ.— Explication : Il est Dieu puisqu'il est sans péché, car l'essence divine consiste dans l'Amour. Mystère de l'imputation.— Explication : L'humanité existe et se transforme elle-même en Jésus, qui la concentre en lui-même, parce qu'il le veut et qu'il est Dieu.

Définition de la méthode. Alternative inévitable : s'élever au-dessus des faits d'expérience ou choisir arbitrairement entre eux.

Mon premier exemple sera la doctrine du péché.

Nous savons ce que c'est que le péché. Nous savons que nous le commettons. Notre conscience nous l'impute, et elle en appelle la rétribution. Tandis que, dans notre effroi, nous nous écrions : « Seigneur, par-

donne ! » une voix implacable murmure au fond de notre âme : « Punis-moi. » Nous nous portons nous-mêmes ministres de la justice à laquelle nous rendons témoignage, et rien ne peut nous persuader que le crime ne mérite pas le châtiment.

Cependant cette donnée immédiate de la conscience paraît contredire et la vérité de l'observation et l'Idée de l'amour absolu, de sorte que, pour résoudre ce problème unique, il est nécessaire de les embrasser tous.

L'imputation individuelle du péché souffre les objections les plus graves. Le germe du mal a été déposé en nous, sans que nous pussions nous y soustraire, par le sang, par l'exemple, par l'éducation, de sorte que nos fautes particulières sont dues, comme tous les phénomènes, au concours de causes diverses, dont plusieurs agissent hors de nous. Cette circonstance tend à diminuer notre responsabilité pour en reporter une part sur d'autres individus, qui sont réellement les auteurs partiels du mal que nous commettons. L'observation nous contraint d'affirmer une solidarité indéfinie du mal moral dans laquelle tous les hommes se trouvent engagés. Il est absolument inutile de contredire cette solidarité, et dangereux d'en faire abstraction pour choisir arbitrairement les éléments qu'on soumet à l'analyse. On pourrait essayer d'expliquer le fait de la prédisposition involontaire au mal, soit extérieure, soit intérieure, par l'idée que nous sommes appelés à lutter pour nous constituer dans le bien par la victoire ; mais cela ne rend

pas compte du fait tout entier. Le fait, c'est que tous les hommes se sentent foncièrement mauvais, et ici les exceptions confirment la règle, car, au jugement de leurs semblables, ceux qui se déclarent purs valent encore moins que les autres. L'universalité et la solidarité du mal moral dans l'espèce humaine, telles sont les données de l'observation, qu'il faut concilier positivement avec la responsabilité individuelle réclamée par la conscience. Il nous est donc interdit d'expliquer cette universalité par une nécessité qui reviendrait au fond à nier le mal. Et comme, pour d'autres raisons, il serait impossible d'admettre que tous les individus, libres ici-bas de suivre le bien, aient spontanément choisi la route opposée, il ne reste qu'une alternative peu intelligible, mais inévitable, et que pour cela même l'esprit humain a de tous temps aperçue : c'est le péché originel, c'est la chute, dont les hommes ont conservé la tradition. Nous sommes obligés de supposer que tous les individus dont l'humanité se compose ont commis, dans des circonstances dont ils ont perdu la mémoire, un acte qui a déterminé leur nature au mal, de sorte que le mal, qui est en fait la fatalité de leur existence présente, résulte pourtant de leur libre choix. Tout obscure, fantastique et répulsive que cette hypothèse paraisse au premier aspect, elle n'est pas moins indispensable, nous le voyons, pour concilier l'expérience qui nous force indirectement, par son universalité et peut-être autrement encore, à reconnaître la nécessité du mal moral, avec la responsabilité de ce mal même, que la con-

science maintient obstinément et avec autorité. La thèse où nous sommes conduits n'est pas contradictoire, ainsi qu'on l'a dit précipitamment ; l'identité de la personne n'est pas simplement un phénomène de la conscience indissolublement lié à la continuité du souvenir. Nous sommes bien réellement les auteurs responsables d'une foule d'actes que nous avons oubliés ; d'ailleurs, l'oubli n'est pas toujours irréparable, le passé revient peu à peu en mémoire à qui s'y attache, et rien ne prouve que l'origine de nos misères ne puisse pas devenir l'objet d'un regret personnel, qui résumera toutes nos douleurs.

La thèse n'est pas contradictoire, mais elle est incomplète ; elle ne fait pas encore comprendre la solidarité morale que nous avons déjà constatée. Multiple dans ses manifestations, le mal est un dans son essence ; nos semblables sont causes du mal moral en nous, et nous sommes causes du mal moral qui est en eux. La responsabilité est collective aussi bien qu'individuelle. Il suffit, pour s'en convaincre, d'observer la vie avec une attention sérieuse ; et cette conviction nous est bonne, car elle nous réconcilie avec la solidarité dans les destinées, qui frappe le regard le plus distrait. Mais constater la solidarité n'est pas l'expliquer. Pour saisir le rapport historique entre l'humanité et l'individu, il est absolument indispensable d'atteindre leur rapport essentiel. D'ici déjà nous voyons que ce rapport n'est point tel que le conçoit l'individualisme qui règne aujourd'hui dans la plupart des intelligences.

Puisque la loi du monde est que le mal commis par l'un altère forcément la condition des autres, et que cette loi doit, en dernier ressort, se trouver identique avec la justice absolue, il faut dire, sur l'autorité de la conscience, que le péché de l'un est aussi le péché des autres. Les chutes de toutes les âmes individuelles se confondent nécessairement dans un seul et même acte moral, qui est la chute de l'humanité. Pour concevoir cette chute comme une décision morale, il faut accepter les conditions de sa réalité, c'est-à-dire l'attribuer à une personne véritable, qui soit moi-même et chacun de nous. Ainsi le dessein de concilier les données de l'expérience avec celles du jugement moral nous conduit, indépendamment de toute tradition, à répéter cette confession étrange : « Nous avons tous péché en Adam. »

La conscience, il faut l'avouer, n'explique point le résultat auquel elle aboutit. En revanche elle exclut les explications par lesquelles on a cherché à concilier le dogme traditionnel avec le sens commun, je veux dire avec le nominalisme, avec l'atomisme spirituel qui ne voit de réalité que dans l'individu, opinion fondée sur les apparences sensibles et sur une observation incomplète, mais qui s'impose à nous au point de départ. Pour être de quelque secours, pour ne pas tromper la conscience, le mystère doit être pris dans toute sa crudité : « Nous avons tous péché en Adam. »

La conscience ne comprend pas, mais elle consent, ou plutôt elle adhère. Rien d'humain ne lui est étranger. Le sens de l'esprit de famille, de l'esprit national,

le secret de toute sympathie, ce qui fait l'intérêt de l'histoire, c'est que l'homme est un. Pourquoi rougirait-on des faiblesses d'un père ou d'une sœur, si le péché d'Adam n'était pas le nôtre ? Tous les commencements de solidarité dont témoigne le cœur accusent une solidarité complète. Ainsi la conscience y tend, elle l'affirme implicitement, sous l'empire de préjugés peut-être ; mais nos préjugés instinctifs sont autrement profonds que ceux d'une réflexion avortée. Le sentiment moral, en se recueillant, confirme les premiers et les explique. Imitateur d'un parfait modèle, le chrétien, brisé sous son propre faix, se charge pourtant de celui des autres. L'humide nuage du repentir ne s'évanouit pas au soleil de la reconnaissance et de la joie ; mais le cœur ému de charité se repent pour lui-même et pour tous les hommes ; c'est ainsi que sa douleur devient une peine chrétienne, ainsi l'assimilation de l'âme à Christ commence avec la communion, ainsi se forme le corps de l'Église.

Je demande la permission de m'arrêter un moment sur cette question.[1] Immense est la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'esprit humain ; mais aujourd'hui l'on passe à côté sans y jeter les yeux, comme un habitant de la Cité passe devant la cathédrale. Quelques sensualistes incrédules ont dit qu'elle est résolue, et la plupart des chrétiens trouvent plus commode de les croire sur parole que d'y regarder. C'est la question du réalisme et du nominalisme rapportée à la notion

[1] Comparez l'essai *de l'humanité et de l'individu*, qui reprend la même question sur d'autres faces.

de l'humanité. Le nominalisme règne aujourd'hui sans bornes et sans contestation. Mon sentiment, que je crois confirmé par l'histoire, c'est que le réalisme du moyen âge avait été dicté par un besoin de la pensée chrétienne, que le triomphe du nominalisme fut la ruine de la théologie, que le nominalisme et le christianisme sont irréconciliables, et que, parmi les difficultés qui empêchent l'Église de s'épanouir et l'Evangile d'établir son règne sur l'intelligence et sur la société, la première, après la volonté mauvaise, c'est l'absence d'une culture philosophique assez forte pour surmonter ce nominalisme en donnant une forme intellectuelle au sentiment chrétien. Il y a. Dieu merci, une religion qui se passe de philosophie, ou du moins de philosophie explicite ; mais une théologie sans philosophie, il n'y en a jamais eu, parce que la chose est impossible. La religion sans théologie, voilà le mieux, dira quelqu'un.—J'y souscrirais du plus grand cœur ; mais est-elle possible? Cette religion sans théologie, je la cherche, et je ne la trouve pas. Acceptons donc théologie et métaphysique, puisqu'on ne peut pas les éviter ; mais repoussons un nominalisme qui ne satisfait ni la raison ni la foi.

La vérité n'est pourtant pas à l'extrême contraire. Ici, comme partout, la vérité est au centre, qu'il faut savoir occuper. Le réalisme et le nominalisme ont chacun leur droit, ils se tempèrent : la réalité du fait échappe à leur abstrait dilemme, et, comme on aurait pu le prévoir d'avance, elle ne saurait s'écrire dans aucune des langues formées avant qu'on l'eût préci-

sée. L'humanité n'existe pas indépendamment des hommes individuels; mais l'humanité n'est pas une somme, comme un sac d'écus; ce n'est pas non plus un tout qui se fractionne et dont chacun ait sa petite part : l'humanité est un être, une force vivante, qui se réalise tout entière en chaque homme, de sorte que tous sont un de l'unité de l'humanité. [1] L'impuissance de l'esprit à exprimer clairement, et même à bien saisir ce rapport, ne fournit contre lui qu'un argument superficiel. Le point de vue qui se formule le plus aisément est celui sur lequel s'est moulé notre langage; celui qui paraît le plus clair est celui qui s'accorde le mieux avec les préjugés des sens et dont notre esprit a pris l'habitude. Mais si l'on tient le regard un moment fixé sur le nominalisme et qu'on l'interroge sérieusement, on verra bientôt se troubler sa limpidité menteuse, on s'assurera qu'il ne rend compte de rien et qu'il s'évanouit en fumée.

Ce qui pourrait rajeunir un moment cette vieille querelle et lui rendre quelque intérêt, c'est la position singulière dans laquelle je me trouve. Je combats le nominalisme au nom de la conscience morale. Mais c'est la conscience morale qui fait la force du nominalisme, comme c'est elle qui répugne à la doctrine du péché originel. Elle suspecte à bon droit tout ce qui tend à diminuer le sentiment de la responsa-

[1] On pourrait comparer dans ce sens le rapport entre l'espèce et l'individu à celui qui existe entre l'organisme individuel et chacun de ses organes; mais on s'égarerait en poussant au delà de certaines limites les conséquences de ce rapprochement.

bilité personnelle et l'énergie des motifs qui nous portent au bien. L'idée de la chute ne semble pas exempte de ce danger, puisqu'elle rétrécit l'empire de notre liberté de fait. On peut craindre qu'elle ne paralyse l'effort de la volonté par la conviction qu'il est inutile, et qu'elle n'éteigne dans une tristesse contemplative l'ardeur salutaire du remords, comme le fatalisme philosophique l'éteint dans l'indifférence. Aussi faut-il préciser, et se rendre un compte bien net du rôle de l'individu. La chute altère le milieu dans lequel l'âme se développe, et lui rend ainsi le bien plus difficile; mais elle ne détruit pas sa liberté.

Dans cet énoncé rien n'est arbitraire; les déterminations de l'idée qui semblent d'abord se contredire se limitent les unes les autres, pour répondre aux besoins de la conscience, qui sont divers. La responsabilité est individuelle. Toute théorie qui méconnaîtrait la valeur positive et permanente de l'individualité serait irrémissiblement condamnée au tribunal de la conscience. Mais l'objet même de la responsabilité nous oblige à distinguer entre l'affirmation de la réalité individuelle et la stérilité d'une conception qui, dès l'entrée, isole absolument les individus, et ne trouve plus ensuite aucun moyen de les rapprocher. Si l'on ne commence pas par l'unité, il serait contraire à toute logique de finir par elle, puisque tout développement ne peut que réaliser l'essence du sujet qui se développe. L'individualité est la forme de la conscience, la forme de la volonté, la forme de l'homme; mais l'objet même de la conscience, c'est

la loi de la charité, qui s'accomplit dans l'unité. Nous sommes responsables individuellement, mais nous sommes responsables les uns des autres. Voilà ce que la conscience affirme et ce dont elle demande l'explication. Le perfectionnement individuel consiste à savoir se rendre utile; votre salut individuel consiste en ceci que la glace de votre cœur fonde et que le feu de la charité s'allume en vous. Toute autre idée du salut est une rêverie charnelle, et tout autre perfectionnement une caricature. Aimer son prochain comme soi-même : voilà le commandement. Donner sa vie pour ses amis : voilà l'exemple. Supposez donc le fait conforme au droit, l'idéal réel, et vous voyez aussitôt l'unité la plus complète, fondée sur la réciprocité du dévouement, se réaliser dans la volonté, c'est-à-dire dans le fond, dans la substance, dans l'essence même de l'humanité. Or, comme il est absurde de supposer que la loi morale tende à altérer l'humanité pour en faire autre chose, force est bien de reconnaître, à moins de fermer son esprit à l'évidence ou son cœur à l'amour, que l'humanité est une dans son origine et dans son essence.

La raison conçoit ces rapports et peut les formuler, malgré l'impuissance de l'imagination à les saisir. Si l'on accorde un moment la thèse où l'induction vient de nous conduire; si l'on définit l'humanité : l'esprit créé, la libre volonté créée,[1] on comprendra parfaite-

[1] Le lecteur n'oubliera pas qu'il s'agit ici d'une application de la conscience morale au problème particulier du péché, tel qu'il est posé par le christianisme; c'est pourquoi nous employons l'idée de création sans la préciser ni la justifier par notre critère,

ment que l'esprit devant se réaliser lui-même, parce qu'il est esprit, doit réaliser l'unité, qui est un élément de son idée, et devenir l'auteur de sa propre unité ; on reconnaîtra que l'unité vraie d'un être moral ne peut être qu'une unité morale, c'est-à-dire la volonté d'être un ; enfin l'on verra que cette volonté demande un point d'appui et l'occasion de se déployer, qu'elle suppose donc une pluralité, une division préalable à surmonter, pour se constituer comme unité morale, comme unité de la volonté réalisée par la volonté. L'être un et libre ne saurait posséder au point de départ son unité véritable, cette unité morale qui ne peut être qu'un produit de la liberté. Cependant sa forme primitive ne peut pas non plus contredire son essence. Dès lors, force est d'admettre que l'unité virtuelle se produit d'abord sous forme d'unité créée, naturelle et sensible, pour arriver à l'unité libre, morale et spirituelle, à travers la distinction et l'opposition. Et, comme cette unité spirituelle. qui est le but, a pour condition permanente la pluralité des individus, nous sommes obligés de reconnaître aussi la valeur positive et permanente de l'individu, l'immortalité de l'âme individuelle. Telles sont, je crois, les conclusions auxquelles arriverait un esprit sans préjugé, qui s'attacherait à rendre intelligibles les apparentes contradictions de la conscience morale. En effet, par sa forme même, le sentiment de

comme il faudrait le faire dans un traité complet. En affirmant une loi supérieure à nous, la conscience morale nous oblige effectivement à reconnaître que nous sommes des êtres créés.

la responsabilité personnelle, celle-ci place la réalité dans l'individu — et dans l'universalité par le fond de la loi morale, qui est l'amour. Nous écrivons donc sous la dictée de la conscience en désignant la pluralité individuelle comme la forme normale et nécessaire dans laquelle se réalise l'unité libre de l'être moral.

Et ces conclusions d'une intelligence uniquement occupée à traduire avec sincérité le sentiment, nous font entendre les déclarations successives d'une Parole supérieure à la diversité des milieux, des langues et des âges : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul.... Vous êtes membres d'un même corps.... Tout en tous. » Les premiers chapitres du Pentateuque ne sont pas le fondement de ma foi religieuse actuelle; comme en pratique, je n'ai pas besoin, pour condamner l'esclavage, par exemple, de savoir que toutes les races humaines descendent originairement d'un même couple ; il me suffit de savoir ce que c'est qu'un homme; mais, tout bien considéré, le récit mosaïque de nos origines me semble répondre mieux aux exigences de la pensée que les hypothèses élevées expressément dans ce but. Un homme d'abord, qui est l'homme; un second être humain tiré de sa substance et complétant les conditions de son existence naturelle; puis un commandement, une tentation, une occasion d'entrer dans la vie morale en prenant possession de la liberté. Une chute du premier homme, du premier couple et de l'humanité toute entière, qui vit et qui veut déjà sous la forme

du premier couple, comme elle vivait dans le premier homme, comme elle vit, veut et souffre en tout homme. Pour entendre ces idées, qui ne sont pas encore limpides et qui ne le deviendront peut-être jamais, il faut reconnaître dans l'être moral quelque chose de pareil à ce que nous voyons dans l'être physique, où l'individu séparé de tous les autres par la manière dont il sent, ne forme pourtant pas un tout complet, puisqu'il ne possède pas seul les organes de l'espèce et les moyens d'accomplir sa destination. Le germe n'est primitivement autre chose qu'un organe de la mère. Ainsi l'organisme féminin, pour atteindre la plénitude de son développement, a besoin d'être excité par la fécondation et de se transformer en une pluralité d'individus. Il n'existe complétement qu'en devenant multiple. Et comme dans l'amour physique la sensation se déplace et se transporte dans un autre corps, de même, dans l'amour véritable, la conscience personnelle s'élargit, et, sans perdre notre individualité, nous sentons notre âme vivre d'une autre âme, qui reçoit à son tour la vie de nous.

Notre thèse est celle de l'instinct et de la nature. Rien n'a de plus profondes racines en l'homme que l'esprit de famille. La famille ne veut pas mourir. Le père vit pour ses enfants, parce qu'il se sent vivre lui-même dans ses enfants, qui le continuent. Telle est, en fait, son intime conviction et le mobile de sa conduite, lors-même qu'il ne s'en rend pas compte lui-même. Mais s'il est humainement vrai que la virtua-

lité du père continue à se déployer dans la famille, comment se refuser à l'aveu que les enfants sont virtuellement compris dans le père?

Ainsi nous voyons toutes les lignes partant de l'expérience converger vers cette proposition inexplicable, mais nécessaire pour justifier les faits devant la raison : « L'humanité naturelle et spirituelle, la totalité des individus était comprise dans le premier individu. » Ce n'est pas le désir de justifier la tradition qui nous conduit là ; c'est, on le voit assez, l'impérieuse nécessité de mettre d'accord l'observation, qui constate que le mal est naturel en nous, avec l'évidence morale, qui définit le mal un abus de la liberté, et déclare que le mal vraiment naturel ne serait pas un mal véritable !

Si l'humanité résidait dans le premier homme, c'est que, dans un sens moins complet, mais réel, elle réside en tout homme. Nos actes sont les actes de l'humanité, imputables simultanément à l'humanité toute entière et à notre individu, et la guerre que les hommes se livrent ne fait que matérialiser sur un théâtre élargi les déchirements d'une conscience partagée. Toutes nos langues sont réalistes; on retrouve, en prenant à la lettre leurs soi-disant métaphores, une vérité substantielle, instinctive, qu'une réflexion indolente n'a pas la force d'embrasser.

Voici, en effet, les grandes objections, puissantes sur ceux qui les énoncent, plus puissantes encore sur ceux qui ne pourraient pas les exprimer : L'imagination ne conçoit pas cette unité de l'espèce humaine.

Elle est contraire à la conscience, qui affirme le moi comme un être indépendant, opposé au non-moi, opposé à vous.

Rien n'est plus vrai. Mais, quant à l'imagination, je la récuse purement et simplement. Quoiqu'elle joue probablement un certain rôle dans tous les systèmes philosophiques, il n'en est aucun, sans excepter le matérialisme, que l'imagination puisse accompagner jusqu'au bout. L'imagination ne sait pas ce que c'est qu'un esprit, et n'en supporte le nom que par habitude. Elle n'atteint que le corps, et même là elle se trouve insuffisante. Plus puissante que les sens nus, elle est vaincue par le microscope, et refuse absolument de se représenter un corps imperceptible comme composé de parties nombreuses et distinctes. L'électricité la distance autant qu'elle-même devance un pas fatigué. Quel parisien s'est figuré, par exemple, que les casemates sautaient encore à Sévastopol au moment même où il lisait dans son journal : ville gagnée ? Il est vrai qu'une idée où l'imagination n'a pas de prise ne se répand qu'avec peine et ne devient populaire qu'en s'altérant ; mais il n'est pas nécessaire que le côté théorique de la vérité se vulgarise ; il suffit que les savants l'acceptent et se préservent d'erreurs dont les conséquences troubleraient tôt ou tard la vérité pratique.

Ceci suffit pour remettre l'imagination à sa place ; mais je n'ose pas brusquer ainsi la conscience, source de toute certitude. Pour surmonter l'objection élevée en son nom, il faut que la conscience se récuse elle-même

ou qu'elle se range à mon avis. Et, tout d'abord, voyons un peu de quelle conscience on invoque le témoignage. Je ne rappelle pas la distinction entre la conscience du moi, qui fournit des faits, et la conscience morale, qui juge ces faits *a priori*. Il est clair qu'il ne s'agit ici que de la première : on oppose l'une de ces consciences à l'autre, ou, pour parler plus équitablement, on oppose le sentiment immédiat que nous avons de nous-mêmes à certaines inférences basées sur l'idée du devoir Mais, à prendre le mot *conscience* dans ce sens plus technique et moins populaire, il y a lieu de distinguer encore entre la conscience du moi que les Allemands appelleraient *pure*, et la conscience du moi pleine et concrète. J'accorde que la conscience pure sépare entièrement le moi de tout ce qui n'est pas lui ; mais cette conscience, absolument identique en chaque homme, comme dans tous les moments de l'existence, n'est que la forme d'un acte, le retour de l'esprit pensant sur sa propre activité, « *cogito.* » Le moi qu'elle révèle, ou plutôt qu'elle crée incessamment, n'est autre chose que l'intelligence abstraite, l'intelligence prise à l'instant même où elle s'abstrait du milieu dans lequel elle agissait tout à l'heure, et dans lequel elle rentre incessamment par la sensation et par l'activité volontaire. Loin de saisir les profondeurs et les richesses de notre être, cette réflexion n'en écrème pas la surface, elle ne comprend absolument qu'elle-même ; c'est comme un main qu'on fermerait dans l'eau, et dans laquelle il ne reste rien. La pure conscience du moi n'ayant d'autre objet qu'une

forme de l'activité spirituelle, n'est donc pas apte à nous définir. C'est une erreur sur ce point qui a fourvoyé la philosophie cartésienne dans son irrémédiable dualisme. *Je pense* implique bien *je suis ;* mais il ne m'apprend pas ce que je suis, et Descartes n'avait pas le droit d'en tirer : « je suis une chose qui pense ; » mais seulement : « je suis et je possède la faculté de penser, » ce qui ne préjuge rien ni sur les autres éléments constitutifs de mon être, ni sur leur importance respective. De même, le fait que par la réflexion je m'isole de la totalité de l'être ne prouve pas que j'en sois naturellement et positivement séparé; bien pesé, il conduirait plutôt à la conclusion contraire. La question n'est pas de savoir si je suis un être distinct, ce que nul ne conteste, mais si cette manière d'être n'a pas un commencement, un but, une histoire : autant de points sur lesquels le sentiment immédiat que j'ai de moi-même ne préjuge rien.

Et, si nous sortons d'une expérience psychologique abstraite pour interroger la conscience dans la totalité de ses éléments; si nous laissons la réflexion pure pour vivre et contempler la vie; alors les résultats sont différents. Nous nous trouvons en face du grand fait de la sympathie, qui réclame une explication et qui n'en comporte qu'une : souffrir de concert, c'est vivre de la même vie. Nous avons conscience de notre individualité particulière, mais nous la sentons comme une limite, et, par conséquent, nous la dépassons. Nous sommes là, dans notre corps; mais ce corps nous emprisonne. Nous voulons vivre

dans les autres, et il nous plaît qu'ils vivent en nous. Nous voulons nous répandre, nous voulons rompre le sceau fatal imprimé sur notre âme, car c'est un besoin pour nous d'être compris. L'immobile monotonie de l'*égoïté*, dont une exclusive affirmation devient l'égoïsme, cède aux mouvements alternatifs de l'ambition, qui veut absorber les autres, et du dévouement, qui veut se donner. Les sentiments naturels de l'âme, les mobiles réels de notre activité sont des énigmes insolubles à la psychologie atomistique. Nous portons au fond du cœur et nous y trouvons la conviction irréfléchie, mais absolue, que nous sommes en cause dans tout ce que font nos semblables, que l'histoire des générations passées est la nôtre, et que nous nous devons à nos successeurs. On n'isole l'individu de l'humanité qu'en séparant avec effort les éléments constitutifs de l'individu lui-même, l'intelligence du sentiment et de la volonté. Ainsi la conscience ne témoigne pas contre nous, mais pour nous, à moins qu'on n'en fausse la voix, en s'attachant uniquement à la plus claire de ses affirmations, qui est la réalité distincte du moi, pour en exagérer les conséquences; tandis qu'on néglige les affirmations plus obscures mais non moins réelles qui tendent à limiter la portée de la première. Ce serait abonder dans une autre erreur cartésienne qui fait de la clarté le critère absolu de la vérité. Comme nous ne savons pas tout, comme nous n'apprenons que graduellement, il faut bien commencer par la vue confuse de ce que nous cherchons à mettre en lumière; l'étendue que nous

apercevons vaguement sera toujours plus grande que la surface bien éclairée; et celui qui, de propos délibéré, n'accepte que des idées nettes et précises, se condamne à douter toujours, ou, s'il affirme, s'il conclut, s'il fait un tout du peu qu'il voit, il peut être certain d'avance qu'il restera dans le faux.

Notre méthode se fonde, non sur la clarté particulière du sentiment du devoir, qui est pourtant très-grande, mais sur son autorité, et nous affirmons l'obscur sur la foi du lumineux. « Le but moral de la vie est obligatoire, donc il est possible.—Le fond de la morale c'est la charité, et la consommation de la charité c'est l'unité; ainsi l'unité est le but.—Mais l'idéal que nous devons réaliser est nécessairement la vérité de notre être, par conséquent nous sommes un : » Cette déduction me semble assez claire. Le *comment* l'est moins, j'en conviens. Peut-être, en revanche, ne serait-il pas difficile de faire voir, d'après nos principes, que dans notre condition actuelle, il doit nécessairement en être ainsi.

L'analyse du péché, conduite de manière à satisfaire toutes les exigences morales, nous montre donc que la responsabilité remonte plus avant et s'étend plus loin que nous ne le pensons d'abord, d'après les indications de la conscience individuelle. Mais nous trouvons une autre difficulté dans cette matière : La conscience morale nous dit immédiatement que le péché mérite et doit produire la souffrance; c'est ce que

nous appelons expiation. Cependant la notion de Dieu, l'Idée, telle que nous la déduisons régulièrement des données de la conscience morale elle-même, est celle d'un amour absolu, qui ne veut que le bien de ses créatures, dans quelques circonstances que ce soit. Ici encore il faut mettre la conscience d'accord avec elle-même, et, si nous y réussissons, nous pourrons négliger momentanément les objections venant d'un autre côté, certain qu'elles finiront par se résoudre d'elles-mêmes. Mais entre les deux alternatives il ne nous est pas permis de choisir. Si nous récusons le témoignage direct de la conscience, nous sapons le fondement de notre édifice, car on ne saurait en appeler ici de la conscience mal instruite à la conscience mieux éclairée : nulle théorie, grâce à Dieu, ne saurait étouffer tout à fait la voix du remords, et le remords est une crainte. D'un autre côté, si nous limitons l'amour, nous renonçons à l'Idée, à l'unité et à l'intelligence ; nous abandonnons l'opinion que la conscience morale peut nous instruire dans la théorie ; dès lors aussi, comme on a vu, nous la condamnons à rester stérile en pratique. Il faut unir dans une conception claire, d'un côté la réalité de l'expiation ; de l'autre, l'amour absolu.

L'expérience nous fournit cette conciliation dans l'idée du châtiment. Comme il n'y a de bien pour l'être moral que celui qu'il veut, l'objet du divin amour à notre égard est de nous faire quitter le mal pour vouloir le bien ; la punition n'a pas d'autre fin. Comme il n'y a pas de proportion entre la souffrance

et le bien moral, l'idée de l'amour n'impose d'autres limites à la sévérité de la punition que celles qui résultent du but lui-même ; c'est un remède que le Dispensateur emploie jusqu'à l'effet. Et comme la volonté reste maîtresse de se soustraire à son influence, parce qu'une volonté forcée n'en serait pas une, et que le bien que nous n'aurions pas voulu n'existerait pas en nous et pour nous, il n'y a pas plus de raison pour borner la durée du châtiment que son intensité. Tout mal est une déviation de la volonté, qui doit être conduite à se redresser elle-même, mais le mal étant devenu notre nature, puisque c'est la première détermination que nous nous sommes donnée, le quitter, c'est dépouiller notre propre nature, c'est une mort. Le salaire du péché c'est la mort : cette vérité subsiste tout entière dans l'amour absolu.

A la question de l'expiation se lient celles de la sanctification et du salut. S'il n'y a d'autre bien que le bien d'aimer, il est clair que le salut et la sanctification sont la même chose, ou, plus exactement, qu'ils sont l'un à l'autre ce que la semence est au fruit. Le salut est le commencement d'un travail intérieur dont la sainteté forme l'accomplissement ; le salut consiste à cesser de vouloir ce que je veux, pour vouloir ce que Dieu veut, pour l'aimer. Le salut consiste donc à mourir et à renaître, à trouver la vie vraie dans la mort de la mort ; le salut et l'expiation se confondent.

Mais tout ceci est encore peu de chose. Ce que l'analyse des conditions de la science nous a décou-

vert sur le rapport entre l'homme et Dieu, ce que l'examen du péché nous a fait comprendre de son origine et du lien qui unit ensemble nos destinées, nous dit assez que l'éducation des individus par la douleur ne suffit pas; car l'expiation individuelle, qui reste toujours nécessaire, ne devient possible que si le germe de la volonté nouvelle qui doit faire mourir l'ancienne se trouve préalablement en nous. C'est la question de la grâce, laquelle nous conduit à Jésus-Christ.

A la considérer dans le rapport (abstrait) de l'âme individuelle à Dieu, la question de la grâce est posée par la conscience morale, qui fonctionne encore ici comme principe et comme source d'enseignement. Elle déclare que tout bien vient de Dieu et retourne à Dieu. Si le mal que nous commettons produit la honte, le peu de bien qu'il nous est donné de faire nous apprend seul l'humilité. Celui qui vient d'être vraiment grand, se sent petit et se prosterne. Plus le cœur s'épure et s'élève, plus il s'anéantit. L'éloge répugne à l'âme généreuse. En vain Rome a-t-elle emprisonné la religion dans des rapports juridiques, même sous les barreaux du cloître, l'idée de mérite est pour le fidèle un sujet de dégoût. La conscience rapporte tout bien à Dieu, et toutefois elle ne connaît d'autre bien que la volonté de bien faire. Cette difficulté, qui semble si grave, se lève immédiatement par la certitude que le Créateur n'est pas éloigné de la créature, mais que le principe d'amour qui est en nous vient de Dieu, qu'il est Dieu, et que notre seule part au bien fait par notre organe est de n'avoir pas mis d'obstacle

à la divine action. Ainsi le point de vue non panthéiste, mais vraiment mystique, ou plutôt chrétien, qui nous a préservé du scepticisme dans l'étude de la pensée, est confirmé par la conscience dans l'étude de la volonté. Nous le plaçons sous sa sauvegarde. Dieu habite, il agit dans l'homme. Le libre arbitre n'est pas la source positive, mais la condition négative du bien que l'homme accomplit; il est le principe de la distinction organique, qui peut devenir cause de la séparation et qui l'est devenu.

Il l'est devenu pour l'humanité. L'humanité a commis le mal, l'humanité doit l'expier; mais Dieu seul peut l'expier, puisque expier le mal, c'est vouloir le bien, et que, lorsque nous voulons bien c'est Dieu qui le veut. Ces énoncés, que la raison tire bien réellement de la conscience, et qui lui rendent l'unité, renferment la substance d'une christologie.

Il est clair que relativement à l'objet spécial du christianisme, l'idée morale ne peut plus nous servir de principe de découverte, puisqu'il s'agit d'un fait historique. Nous n'obtenons la connaissance des faits extérieurs que par l'observation directe ou par le témoignage. Il n'y a qu'à recevoir le témoignage, s'il est valable. Nous prenons la vie de Jésus-Christ telle qu'on la lit dans les évangiles, nous voyons dans l'histoire de l'Église et particulièrement dans les écrits apostoliques la signification qu'on lui a donnée, et nous recherchons ce qu'il y a là de conforme aux besoins de la conscience et ce qui lui répugne. En un mot, mise en présence d'un fait dont il s'agit de me-

surer la signification, la conscience morale ne peut fonctionner que comme critère de la vérité.

Un esprit éminent et sincère, parti d'un principe en apparence identique au mien pour chercher à comprendre Jésus-Christ, arrive à la conclusion suivante: « Jésus-Christ fut un homme sans péché. » Cette formule exprime à mon avis une vérité capitale. Mais cette vérité n'implique pas pour l'auteur toutes les conséquences que j'y vois, parce que nous ne donnons pas exactement la même portée au principe qui nous est commun. M. Colani juge avec moi que la connaissance religieuse doit se fonder sur la morale, parce que vouloir est le grand point, et la conscience une lampe sûre. Sa raison éloquente combat, à bon droit, les combinaisons d'une théologie artificielle sans rapport avec la vie. La conviction qu'il nourrit de la supériorité de la vérité morale sur la spéculation intellectuelle se traduirait dans la maxime : « La morale seule, et point de métaphysique ! » Je tiens avec lui que, dans l'ordre spirituel, l'évidence morale est le fondement de toute vérité ; mais j'ai déjà tâché de faire comprendre que sans métaphysique la vérité pratique elle-même ne saurait se développer, de sorte que la règle n'est pas pour moi : la morale sans la métaphysique ; mais bien « la métaphysique se fondant sur la morale, pour y ramener et sans l'abandonner jamais. »

Il ne me suffit donc pas de voir en Jésus un homme qui a fait passer l'idéal dans la vie, un homme sans

péché; je suis forcé de me demander comment l'apparition d'un tel homme était possible.

S'il est certain, d'après les raisons alléguées, que l'humanité s'est corrompue dans le premier organe de sa vie et de sa liberté; si l'impulsion au mal est devenue en nous une nature assez puissante pour que de fait nul ne la surmonte, mais que chacun y cède à son tour et s'approprie cette nature par son choix; il est clair que l'existence d'un homme si pur du péché qu'il n'en a jamais accueilli la pensée, est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et forme le commencement d'un ordre nouveau. Voilà le grand miracle de la naissance de Jésus-Christ, et quand nous l'avons accepté, il ne me semble plus difficile de croire qu'il n'ait pas eu de père selon la chair. En partant de la chute : (qu'il est malaisé de repousser sans tomber dans le fatalisme) même en partant simplement de l'expérience, on doit reconnaître une différence du tout au tout entre la notion d'un sage excellent, du premier génie religieux, du meilleur des hommes, et celle d'un homme sans péché, de l'Idée vivante.

Sans affirmer que le miracle physiologique de la naissance du Sauveur, l'absence d'un père selon la chair soit une donnée indispensable à la foi, des raisons positives m'engageraient à voir dans la tradition qui l'enseigne autre chose qu'une superstition. Je ne parle pas d'une souillure attachée à la génération naturelle; s'il y a des motifs sérieux pour ne pas l'écarter légèrement, il en est, pour n'y pas insister, qui tiennent

également à la conscience. Le côté qui me frappe ici le premier est celui que je suis forcé de nommer la *particularité*. L'homme représente évidemment dans notre vie naturelle et morale, la diversité, la succession, le progrès; et la femme, l'identique, le permanent et l'universel. Le sein maternel est notre premier milieu, notre première nature. Or, pour l'accomplissement de son œuvre expiatoire, par l'examen de laquelle nous terminerons cette longue étude, Jésus devait être plus qu'un individu quelconque, mais le second Adam, une seconde humanité, quoiqu'il fut un individu comme Adam. Ainsi, la première humanité n'ayant pas eu de père selon la chair, il semble que la seconde ne dût pas en avoir, elle procède de l'humanité elle-même, que nous trouvons dans la femme, mais non d'un individu particulier.

Je n'insisterai pas sur ces considérations étrangères à notre méthode, je ne prétends pas absolument que la conception miraculeuse de Marie soit un besoin de la conscience. Ce que j'affirme avec le sentiment religieux de tous les siècles, c'est qu'elle a besoin d'un sacrifice expiatoire. Cependant la substitution de l'innocent au coupable ne la satisfait qu'en la faussant ; et pour concilier ces deux données contradictoires, nous sommes conduits à voir sur la croix, non-seulement le représentant de notre race, mais véritablement l'humanité.

Avant de justifier cette dernière idée, j'ai besoin de rappeler que la divinité de Jésus-Christ ressort pleinement de ce qui précède. Si Dieu agit en nous

pour y produire le bien, s'il forme ainsi l'un des éléments de la nature humaine, si la part de notre liberté propre dans le bien consiste seulement à ne pas mettre obstacle à cette action; il est clair que la personnalité de Jésus-Christ était simple et sa nature concrète, comme toute personnalité humaine, il est clair que la pureté unique de son humanité consistait à n'opposer aucune résistance à l'action divine, et que cette action, se déployant pleinement et librement en lui comme le principe positif de toute force, en constitue la divinité. L'Incarnation consiste en ceci que Dieu, habitant en Jésus-Christ homme, est le seul agent de son activité. L'Incarnation est le terme absolu de l'inspiration.

Mais comment Jésus a-t-il pu recevoir cette plénitude d'inspiration; comment a-t-il pu devenir le vase de la grâce sans lui opposer aucun obstacle? La pureté absolue de Jésus-Christ n'est pas un dogme métaphysique, elle éclate dans sa vie; mais elle nous pousse irrésistiblement aux conceptions de la métaphysique religieuse. L'absence de tout péché actuel implique que Jésus était dès sa naissance lavé de la tache originelle, et revêtu d'une force qui le mettait au-dessus des influences corruptrices de l'éducation. Il faut donc reconnaître en lui une création nouvelle, la création d'une volonté pure et sanctifiante, la communication immédiate d'une vertu divine, la présence réelle de l'essence divine, une incarnation virtuelle de Dieu antérieure à l'exercice de sa liberté. L'humanité s'étant corrompue elle-même, « il a fallu que

Dieu se fit homme pour qu'un homme devînt Dieu.»[1] Nous devons aller jusques là pour satisfaire à notre principe de la nature morale de l'absolu. Si l'on peut entendre ainsi la doctrine de Saint Jean sur le Verbe, nous verrions ici cette doctrine sublime découler de notre méthode. Notre dessein est de mettre les éléments de la pensée religieuse d'accord entre eux et avec la conscience. N'oublions pas que les dogmes sans rapport appréciable avec la vie ne peuvent être que des problèmes, et que ce qui n'est pas susceptible de se réaliser dans notre vie n'est pas susceptible d'être connu de nous. Nous employons les termes de création et d'incarnation sans en bien comprendre le sens, pour obéir à des nécessités directes ou indirectes de la conscience; mais nous ne pouvons pas marquer précisément en quoi la création diffère de l'incarnation. Une dispute sur ce sujet qui ne se rattacherait à aucun intérêt moral compris, ou du moins pressenti, rappellerait le mauvais côté de la théologie scolastique. La controverse devient sérieuse, et son objet intelligible, du moment où la conscience est mise en jeu. Il faut s'en souvenir en lisant Saint Jean. Nous devons nous approprier la doctrine spéculative du Verbe dans toute la mesure compatible avec la réalité de l'œuvre morale de notre Sauveur, mais nous devons écarter toute interprétation qui emporterait en lui comme conséquence l'impossibilité métaphysique

[1] J'emprunte ces mots, qui rendent exactement ma pensée, aux observations manuscrites de M. le pasteur Berthoud (de Morges) sur la première édition de mon Essai.

de faillir. La conscience religieuse nous les interdit ; car l'œuvre de notre salut ne serait plus une œuvre morale, et nous serions obligés de chercher, avec Rome, des modèles au-dessous de Jésus-Christ. L'apôtre lui-même nous en détourne, en nous racontant que Jésus a été tenté. Si l'issue de la tentation était infaillible, il n'y a pas eu de tentation réelle. En pressant trop sur une divinité métaphysique que nous ne comprenons point, nous perdrions la divinité véritable, qui est la perfection de l'amour, et nous rendrions suspectes la véracité de l'apôtre ou la véracité de Dieu. Heureusement ce qui est en cause ici, c'est une théologie imprudente, et non l'Evangile ; la séparation essentielle entre l'homme et Dieu qui rend le christianisme inexplicable est étrangère au siècle apostolique ; Saint Jean lui-même considère le Verbe créateur comme le principe spirituel de la nature humaine, et cette théorie de l'humanité par laquelle nous cherchons à ressaisir l'unité de la pensée chrétienne, c'est à lui que nous l'avons empruntée. Cette Parole qui était avec Dieu, qui était Dieu et par laquelle toutes choses ont été faites ; c'est « la lumière qui éclaire tout homme en venant au monde. »

L'idée générale de l'humanité que nous avons esquissée nous marque également le sens de la mort de Jésus-Christ. Y voir simplement un acte par lequel le fondateur du christianisme a voulu témoigner son amour pour ses disciples en mourant pour eux, serait s'engager dans un cercle vicieux, comme je l'ai déjà fait sentir, car, pour qu'il y ait dans cette mort une

preuve d'amour réelle, il faut qu'elle apporte aux disciples un bien réel. Ce bien serait-il de prouver la vérité de la doctrine du Christ? — Mais la preuve est loin de suffire. — Serait-ce un exemple de dévouement? — Encore faut-il que l'exemple soit bon. Le dévouement pour le dévouement, qui ne veut que se prouver lui-même, n'est pas le véritable. Dans tous les cas, cette mort, réduite à servir de complément à la prédication de Jésus, n'aurait pas l'importance que la chrétienté lui attribue, et ce n'est pas telle ou telle théologie, c'est le christianisme lui-même qui se serait trompé d'objet. Non, la conscience dit encore à l'homme, comme aux jours d'Abel, que, pour rétablir les rapports entre Dieu et lui, il faut enlever un obstacle contre lequel il est impuissant.

Il n'y a d'autre obstacle que le pli de la volonté; pour qu'il disparaisse, il n'y a qu'à vouloir autrement. Mais, si l'humanité est solidaire, si c'est l'humanité qui est déviée, il faut que l'humanité se redresse, il faut qu'elle ordonne et qu'elle accomplisse elle-même le sacrifice de sa nature accidentelle et mauvaise. Tel est le sens de la mort rédemptrice. Nul de nous ne peut faire son salut que par l'expiation, et nul ne le peut sans travailler au salut de ses frères, car il ne le peut qu'en pratiquant la charité, c'est-à-dire en travaillant à leur bien, en leur inspirant la charité. Mais nul homme, excepté Jésus, ne peut atteindre réellement le but de cet effort, précisément parce que, ayant à se sauver lui-même, il ne possède pas la charité absolue. Quand nous acceptons avec amour la

douleur de la vie, nous expions tous simultanément nos péchés individuels et les péchés de l'humanité; et pourtant personne ne peut expier efficacement les péchés de l'humanité, puisque ses péché individuels dépassent toujours (sa conscience le déclare) la mesure de son sacrifice. Ce n'est pas l'idée de la solidarité qui rend fausse la doctrine des œuvres surérogatoires; l'erreur consiste à prétendre qu'il y ait ici-bas des saints au sens propre du mot, et qu'une corporation dispose de leurs mérites. S'il se trouvait un saint véritable, il posséderait d'ineffables mérites, dont il disposerait lui-même, non selon un caprice impossible en lui, ou suivant des règles arbitraires, mais en faveur de l'humanité tout entière, d'après la loi de l'amour. L'humanité se résume et se concentre en chaque individu, mais elle est résumée et présente d'une façon bien plus excellente et bien plus complète dans le Saint que le pécheur, précisément parce qu'il est saint. La sainteté l'unissant à Dieu, tout autrement qu'aucun autre homme, en fait le centre et la tige de l'humanité. La sainteté, qui est la charité, lui fait embrasser dans son amour, qui est la véritable énergie et la vertu souveraine, toutes les créatures et toutes leurs misères, comme le paysan d'Unterwald, ce type militaire du Christ, rassemblait dans dans son sein toutes les lances.

Eh ! puis, d'où vient qu'un saint nous soit né? Ce n'est pas un hasard, un heureux accident de la nature; il y en aurait au moins deux, j'imagine. Non, c'est un miracle. Mais le miracle lui-même n'est pas

un accident sans racines dans le passé. Jésus est le desiré des nations, l'idéal agrandi des sages et des prophètes. C'est le fruit du travail moral qui s'est accompli dans l'humanité toute entière par l'Esprit de Dieu. On ne saurait contester cette assertion, si l'on prend au sérieux l'idée que l'Esprit de Dieu est l'auteur du bien, et si l'on sait voir dans l'histoire intérieure de l'humanité autre chose qu'une multitude indéfinie de tentatives isolées, qui se terminent dans les individus.

Ainsi, du fait seul que Jésus était saint résulte, suivant nos prémisses, qu'il concentrait en lui l'humanité. La vie morale de l'humanité, qui est sa vie vraie, se retrouvait dans un homme, comme sa vie naturelle avait été tout entière en germe dans le premier homme. Le second Adam, libre du péché quant à sa personne, portait réellement, par le côté universel de sa nature, tous les péchés de l'humanité. Il est mort à lui-même, et l'humanité est morte en lui de cette mort intérieure, dont l'acceptation de la mort naturelle a été l'accomplissement. Par là, l'humanité tout entière a été placée sur le chemin du salut, qu'il s'agit pour chacun de nous d'accepter, en revêtant à son exemple les dispositions qui animaient Christ. Le dogme de l'imputation n'est incompréhensible pour ceux-là mêmes qui y croient, que parce qu'ils repoussent l'idée que le mot implique : l'idée qu'un être moral puisse par sa volonté, absorber en lui la vie d'un autre. Cette assertion paraît dure mais elle se conçoit pourtant lorsqu'on sait voir

dans la volonté toute la réalité de l'être. Ce qui est certain, c'est qu'elle est indispensable au christianisme. Il faut que nous ayons habité en Christ, comme Christ nous promet d'habiter en nous; autrement nous tombons dans l'alternative, ou de nier la doctrine du sacrifice expiatoire, qui fait le nerf du christianisme et donne seule la paix au cœur effrayé, malgré tout ce que la raison nous dit de la bonté divine, — ou d'admettre une substitution de l'un à l'autre que rien n'explique et qui n'explique rien, c'est-à-dire, dans les deux cas, de blesser la conscience morale et religieuse. Sans recourir aux analogies du monde physique toujours attrayantes et toujours trompeuses, sans parler du magnétisme, dont trop de faits établissent la réalité pour qu'on puisse se borner à le mettre au rang des impostures, et qui nous offre plusieurs exemples du déplacement et de l'attraction des puissances au moins animales, nous trouverions des moyens plus sérieux de nous familiariser avec l'imputation en creusant la charité. Quel cœur vraiment aimant ne s'impute pas les fautes de ceux qu'il aime? qui ne cherche à s'en accuser? qui ne voudrait les racheter? Ces énigmes du cœur humain ont apparemment une clef.

Le mystère de l'imputation se ramène à celui que la philosophie traduit en disant : «La volonté est la substance.» Jésus étant parfaitement saint, reconnaît le rapport entre le péché et la douleur; il ne veut pas le détruire; mais il veut, parce qu'il est saint, prendre sur lui notre punition; et cette vo-

lonté suffit, parce qu'il n'y a rien d'impossible à la volonté pure, à la volonté divine, à l'amour. Ainsi la substitution même, dans sa rigueur, est réclamée par la conscience, comme le triomphe de la charité de Jésus-Christ. Mais nous trouvons le complément de ce point de vue dans la certitude que le salut acquis est un salut moral, c'est-à-dire la faculté de nous dévouer, la faculté de nous sacrifier. Toutes ces lignes convergent à l'unité de l'Humanité et de Jésus-Christ, qui la concentre en lui naturellement, comme fruit de l'histoire, mais qui surtout la rassemble en lui parce qu'il le veut.

Pour nous résumer sur ces exemples, où il resterait une infinité de choses à dire, et plus encore à découvrir, sans jamais trouver le dernier mot, on voit que notre pensée revient au fond à ceci : Dieu nous aime absolument, malgré nos fautes ; mais son dessein à notre égard ne peut, en raison de sa pureté même, s'accomplir que si nous renonçons au mal, ce qui est l'expier et mourir, à cause de la place que nous lui avons faite en nous. Et comme cette aliénation volontaire est le fait de l'humanité, l'individu ne peut s'en affranchir que si l'humanité tout entière expie sa faute et s'en affranchit, ce qu'elle a fait en la personne de Jésus-Christ, qui est à la fois l'humanité et Dieu lui-même, *parce qu'il* est la vivante vérité morale, un homme pur du péché.

Quant à la méthode, nous avons constamment em-

ployé la conscience morale comme base, et la logique comme instrument, cherchant des idées qui répondissent complétement aux besoins de la conscience, en mettant d'accord ses affirmations en apparence contradictoires. Un tel propos nous a conduit à des théorèmes plus ou moins obscurs, et contraires aux opinions reçues soit dans le public religieux, soit dans l'autre. Cette circonstance nous inquiète sur le succès de notre tentative plus que sur sa légitimité. Les préjugés du dix-neuvième siècle n'ont rien de plus respectable à nos yeux que ceux du second ou du treizième. Les fluctuations de l'opinion sont trop fréquentes pour qu'il importe beaucoup à l'ami de la vérité qu'il en suive le fil ou qu'il le remonte. S'il fallait choisir, par exemple, entre un individualisme qui n'explique aucun fait, mais qui est reçu depuis l'abandon de la philosophie, parce qu'il cadre avec les premières apparences sensibles, et la liberté humaine, que le sentiment affirme encore plus clairement et qui est de plus indispensable à la morale, je préférerais la liberté, quoiqu'un intérêt facile à comprendre incline au fatalisme la plupart des esprits.

Si l'on tient compte de tous les faits et qu'on travaille à les mettre d'accord, on court risque, je le confesse, d'arriver à des hauteurs vertigineuses, où le mal de tête nous prend.

Si l'on est décidé d'avance à ne pas sortir du terre-à terre, à n'admettre comme possible que ce qui

s'entend aisément par l'analogie des phénomènes journaliers ; comme les phénomènes se contredisent, on sera obligé de prendre parti entre eux, et, pour expliquer certains faits, d'en nier d'autres.

Une théorie qui reste obscure peut n'être qu'inachevée. Une théorie qui nie des faits n'est pas bonne. Ce que je reproche au rationalisme, c'est de choisir dans les faits.

APPENDICE.

Dans les pages qui précèdent, nous n'avons esquissé qu'incomplètement l'opposition entre la méthode purement rationnelle ou purement intellectuelle, qui se propose la connaissance pour fin dernière, et la méthode morale, qui voit dans la conscience l'instrument le plus puissant dans la recherche de la vérité, parce qu'elle considère la connaissance elle-même comme un moyen pour la réalisation pratique de la vérité, pour l'avancement du bien moral, pour la satisfaction de la conscience. Cette opposition ressortira mieux par quelques exemples. Nous en trouvons un bien remarquable dans une controverse soulevée il y a quelque temps par un travail de M. Edmond Schérer sur le péché[1]. La généreuse autorisation des auteurs nous permet de reproduire ici textuellement les pièces principales de ce procès, qui ne laisse pas de présenter quelque intérêt dramatique, et qui montre au moins que la pensée vit et travaille encore au milieu de nous. Le point de vue auquel inclinait

[1] *Revue de Théologie et de Philosophie*, Tom. VII p. 332.

M. Schérer il y a quelques années est celui qui occupe incontestablement la plus large place dans la tradition scientifique de l'humanité, parce qu'il nous est naturellement et presqu'irrésistiblement suggéré par les tendances scientifiques de l'intelligence. La liberté de choix introduit dans l'économie universelle un élément contingent qui paraît inconciliable avec la prescience divine, avec la conception nécessaire d'un ordre parfait de toutes choses ; parce qu'il est contraire à l'idéal de science absolue que nous poursuivons nécessairement aussi longtemps que la science est notre idéal. La réalité du péché, dans le sens où la conscience nous le présente, répugne à la pensée spéculative. L'admettre c'est reconnaître que ce qui ne doit pas être existe pourtant, c'est renoncer à l'harmonie absolue, c'est renoncer, semble-t-il, aux suprêmes aspirations de l'intelligence. « Tout ce qui peut être est, et tout ce qui est doit être : » telle est la conclusion où tend invinciblement la pensée, aussi longtemps qu'elle ne s'est pas jugée elle-même, et n'a pas fait le sacrifice de ses prétentions absolues, dans le sentiment qu'elle est en définitive un organe de la volonté, pour atteindre le but inhérent à la volonté. M. Schérer a constaté lui-même la supériorité du déterminisme sous le rapport des satisfactions promises à la curiosité scientifique, en disant, d'une manière peut-être trop absolue : « La providence, la grâce, l'histoire, la « Théodicée sont un livre fermé pour la notion abs- « traite de la liberté... Au point de vue d'une volonté « déterminée..., l'action de Dieu sur l'homme cesse

« d'être magique, la prédestination perd son caractère « arbitraire, les annales des peuples deviennent le « récit de l'éducation de l'humanité, et la spiritualité « apparaît comme la loi générale de l'histoire. » Il nous semble également avoir reconnu dès l'origine l'infériorité relative de son opinion sous le point de vue pratique, quand il se bornait à rappeler qu'elle « *suffit* pour garantir les intérêts de la morale, » en appuyant son dire non de raisons, mais d'autorités. Cet aveu implicite ne suffisant pas à sa franchise, il l'a complété en déclarant « que les considérations sur lesquelles il s'est fondé appartiennent au point de vue de la science, mais sont étrangères à la conscience, et que le pécheur ne pourrait en tirer aucune consolation. » L'élément spéculatif et l'élément pratique étaient donc nettement opposés, et M. Schérer s'était prononcé dans le sens du premier. Nous ne saurions condamner son choix sans nous exposer à voir nos reproches tournés immédiatement contre nous-même; il serait absurde de vouloir arrêter la pensée avant qu'elle ait trouvé le repos. Le seul moyen d'obtenir de l'intelligence qu'elle se subordonne, c'est de lui faire voir qu'en se prenant pour but, elle s'égare, et qu'en se soumettant, elle se satisfait.

Les scrupules qui auraient pu me détourner de réimprimer un travail éloigné de mes propres sentiments ont été complètement levés par l'avertissement que M. Schérer a bien voulu me communiquer et qu'on trouvera plus loin sous forme de note. Il nous permet d'envisager cet article comme un document historique

d'un point de vue que l'auteur a dépassé, si même il s'y était jamais arrêté d'une façon complète, mais qui a ses raisons d'être dans l'organisation de l'esprit humain.

Les réponses auxquelles il a donné lieu méritaient d'être recueillies. Je trouve personnellement un certain plaisir à m'acquitter de cette tâche, à cause de l'affection qui m'unit à leurs auteurs comme à M. Schérer, et peut-être aussi de l'affinité plus ou moins étroite de leurs arguments avec des vues qui me sont chères, et que j'ai exposées dans la *Philosophie de la Liberté*. M. Durand s'appuie explicitement sur cet ouvrage. Mon excellent ami, M. Chavannes en développe les doctrines avec une vigueur et une clarté dont il m'est d'autant plus doux de me parer que je désespère d'y atteindre. La lettre de M. Colani, qui s'attache plus étroitement à la simple réfutation, n'est ni moins belle ni moins forte. Elle se base au fond sur une conception de l'absolue liberté divine toute semblable à la mienne, que M. Colani a exposée en 1847 dans une dissertation remarquable, où il me faisait l'honneur de citer sur ce sujet ma *Philosophie de Leibnitz*.[1] Cette polémique courtoise et sérieuse dessine donc un groupe d'hommes animés des mêmes tendances, fondés sur les mêmes principes, poursuivant le même but. Ce fait n'est pas sans intérêt, et si l'unité d'inspiration de ces trois écrits a produit quelques répétitions, le lecteur ne s'en plaindra pas.

[1] Lausanne 1840.

L'article *Du Péché* a provoqué d'autres réflexions fort instructives, mais que j'aurais eu de la peine à détacher du milieu où elles se trouvent. Les morceaux qu'on va lire sont transcrits textuellement de la *Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne*, tomes VII et IX ; j'en ai retranché seulement une ou deux phrases de préface, étrangères à l'objet de la discussion.

On verra que les critiques ont tous pris parti pour la conscience morale, sans renoncer toutefois à contenter la raison contemplative. Nous pensons avec M. Schérer que la discussion a marché, mais qu'elle doit rester ouverte, dans ce sens que l'analyse de la liberté humaine n'est pas encore achevée. Pour rendre compte de la liberté si restreinte et si faible que nous pouvons revendiquer en fait, il faudrait comprendre comment se forment les caractères individuels, il faudrait connaître également la nature et la cause dernière des différences innées, problèmes indéfinis, peut-être insolubles. Ne nous flattons pas d'avoir le dernier mot de rien sans avoir le dernier mot de tout. N'espérons donc pas savoir absolument quoique ce soit. Bornons nos ambitions à croire ce qu'il faut.

DU PÉCHÉ[1]

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Décembre 1853.

I. — LE BIEN ET LE MAL.

On peut examiner la question du péché sous deux points de vue différents ; on peut, pour la résoudre, l'aborder par deux côtés opposés. Ici l'on part de la spéculation ontologique, là de l'observation psychologique. Il est rare que les explorateurs qui s'écartent ainsi au point de départ se rapprochent au terme de leurs recherches. Les premiers arrivent pour l'ordinaire à une théorie du péché qui en est la négation ; les seconds sont fréquemment réduits à des procédés violents pour mettre les données de la conscience

1 Un mot sur les motifs qui m'engagent à autoriser la réimpression de ce travail. En écrivant l'article qu'on va lire, je n'ai pas tant voulu formuler une conviction mûrie, complète et désormais acquise, que rappeler les difficultés dont le système de la liberté me paraissait entouré. J'engageais des débats dont je comptais être le premier à profiter. Mon intention a été comprise. Quelques hommes sérieux ont bien voulu combattre mes objections. Je ne sais si le public en jugera comme moi, mais leurs réponses me paraissent avoir signalé des éléments importants du problème et avoir contribué à serrer le nœud de la question. Ils ont rendu par là un service éminent à la cause de la vérité et à moi-même. Cependant il ne serait pas vrai, sans doute, de dire que toutes les difficultés sont désormais aplanies, et c'est pourquoi il m'est permis de désirer que mon travail reste comme un appel à de sérieuses recherches et à de nécessaires discussions.

Genève, 15 octobre 1855.

Ed. Scherer.

en harmonie avec le système de la science et du monde. Aussi la théologie ne nous offre-t-elle, sur cette matière, que des solutions partielles et, pour ainsi dire, les termes d'une antinomie qui attend encore la conciliation désirée. Nous croyons, quant à nous, que la question étant posée par la conscience morale, c'est par l'examen du fait de conscience qu'il faut commencer, et nous croirions avoir fait quelque chose d'utile en décrivant et analysant fidèlement ce fait, alors même que nous n'aurions pas par cela même indiqué et peut-être préparé la solution du problème métaphysique.

L'homme a conscience de soi comme d'un corps et d'un esprit, à savoir comme d'un esprit limité et servi par un corps; c'est dire que l'esprit est le centre et le fond de la personnalité, tandis que le corps n'en est que l'organe.

Parmi les données de la conscience se trouve le sentiment de l'obligation. L'obligation ou le devoir est une loi qui s'impose à l'esprit, lui prescrivant de se conformer à une règle laquelle est donnée avec le sentiment même de l'obligation. L'esprit, en effet, est doué d'une activité propre qui est la volonté, et l'obligation s'adresse à l'esprit en tant que l'esprit peut vouloir. Aussi la nécessité avec laquelle l'obligation s'impose à l'esprit est-elle une nécessité spirituelle. Elle s'exprime par le terme : tu dois. Cette classe de phénomènes dont les noms sont métaphoriquement empruntés à l'ordre physique, s'en distinguent comme l'esprit se distingue du corps, la volonté de la contrainte, le devoir de la nécessité matérielle. Ce sont des phénomènes *moraux*, c'est-à-dire spirituels, c'est-à-dire encore appartenant au domaine de la volonté.

La règle à laquelle se rapporte l'obligation est le bien moral ou, par excellence, le bien.

Le bien est un sentiment primitif et spontané de la conscience. Le bien est par là même un sentiment universel, car, si tous les hommes ne sont pas d'accord sur ce qui est obligatoire, tous ont cependant conscience de l'obligation. Le bien a un caractère absolu, en ce sens que l'obligation s'impose à la conscience comme la loi suprême de la vie humaine. La conscience du bien est étroitement unie à la religion, car le sentiment de l'obligation est le sentiment d'une dépendance, et cette dépendance suppose Dieu. Il y a plus; le sentiment moral est la base de la re-

ligion, et l'idée du bien la base de l'idée de Dieu, puisque autrement nous n'avons qu'un Dieu métaphysique qui n'est qu'une donnée de l'intelligence, qui n'intéresse point la conscience, qui n'est point Dieu.

La réalisation du bien est une satisfaction du moi, la plus haute satisfaction même dont le moi soit susceptible, puisque le bien est la destination suprême de l'homme et puisque la satisfaction est la conséquence nécessaire d'une destination atteinte. Mais le bien a ceci de-particulier qu'il veut être réalisé pour lui-même et comme bien; en d'autres termes, le bien a son but en soi, et il cesse d'être bien si je le poursuis dans une autre intention que celle de me conformer à l'obligation, et si je cherche en lui un autre but que lui-même. Tel est le caractère propre du bien; c'est là un des éléments de sa nature absolue.

Le péché est la résistance à l'obligation contenue dans le sentiment du bien. Mais ce n'est là que le côté négatif du péché. Le péché ne consiste pas seulement à omettre le bien, mais aussi à commettre le mal. Pour découvrir à la fois la nature positive, la raison d'être et la forme générale du péché, il faut poursuivre l'analyse que nous avons commencée.

Le bien, règle absolue, aspire à régir l'homme d'une manière absolue, c'est-à-dire dans la totalité de sa personne et de sa vie. Il faut, pour cela, que le bien domine dans l'esprit et que l'esprit, à son tour, régisse tout l'homme et se serve de sa nature inférieure comme d'un organe et d'un serviteur qui l'aide à réaliser la loi morale de l'humanité.

Mais voici ce qui arrive. En vertu de la dualité de sa nature, l'homme a des besoins, des désirs et, par suite, des satisfactions qui sont légitimes, car ils sont naturels, mais qui ne sont point spirituels. Telle est la satisfaction des appétits physiques et même des besoins intellectuels.

Il y a plus. Ces satisfactions ne sont pas seulement distinctes de celles de l'esprit; elles entrent souvent en conflit avec les exigences de l'esprit, c'est-à-dire du bien. Nous voulons dire que la réalisation du bien exige souvent que l'homme sacrifie les satisfactions de sa nature inférieure. Ainsi le veut la loi du bien, qui est absolue. Mais alors l'homme se trouve entre deux exigences : celle du devoir, qui n'a d'autre autorité que son caractère absolu lui-même

et celle de la satisfaction, qui est une jouissance ; la lutte n'est pas entre deux sollicitations de même nature, deux satisfactions de genres différents, mais entre le bien-être positif qui résulte de la jouissance et l'exigence abstraite d'un bien, lequel, non-seulement ne peut sans se dénaturer, en appeler à la satisfaction, mais qui, de plus, ne se réalise qu'au prix de sacrifices positifs, de renoncements multipliés.

Le conflit étant entre une nécessité toute spirituelle et une satisfaction naturelle et prochaine, et le rôle de la douleur et de la jouissance étant d'ailleurs fondamental dans l'économie de la nature humaine, on comprend comment le péché a pu prendre naissance. Sa forme générale est celle qui vient d'être indiquée : la satisfaction aux dépens de l'obligation, comme le bien est, au contraire, l'obéissance à l'obligation, abstraction faite de la satisfaction. C'est pourquoi aussi le péché est essentiellement égoïsme, c'est-à-dire satisfaction du moi. C'est pourquoi encore la nature inférieure de l'homme peut être regardée comme le siége du péché, et c'est pourquoi elle a été opposée, sous le nom de chair, à l'esprit qui est l'organe du bien. Non que l'organisme physique soit de lui-même la source du péché, ou que le péché soit nécessairement donné avec le corps. Tous les péchés n'ont pas pour origine une satisfaction sensuelle. Il en est, tels que l'orgueil, l'ambition, qui se développent au milieu du mépris et du sacrifice des satisfactions de ce genre. Mais il n'en est pas moins vrai que la jouissance physique est l'occasion la plus prochaine du péché et qu'elle en constitue la forme la plus fréquente. La désignation de la chair comme domaine du péché est donc adoptée d'après le principe *à potiori fit denominatio*, et elle ne reste rigoureusement exacte qu'à la condition de désigner toute la nature humaine en tant que distincte de l'esprit et opposée à lui. Ceci soit dit pour expliquer l'usage biblique du terme, en particulier des passages tels que Gal. V, 13-24; 1 Cor. III, 1-4.

La morale et l'esthétique ont des points importants de ressemblance. Le sentiment du bien et celui du beau sont des sentiments également immédiats et tendant également à une réalisation et, pour ainsi dire, à une traduction extérieure, niés d'une manière semblable, l'un par le mal, l'autre par le laid. En outre, on ne peut méconnaître que le beau ne soit un attribut du bien, et que le laid ne soit

inhérent au mal, tellement que les deux notions paraissent quelquefois échangeables. D'un autre côté, le sentiment moral se distingue du sentiment esthétique en ce qu'il se rapporte à la volonté de l'homme; il s'en distingue également par le caractère absolu et universel de l'idée du bien; le beau n'impose aucune obligation et le sentiment esthétique, aussi bien que la faculté artistique, peut manquer à un homme sans que l'intégrité de sa nature humaine en soit détruite. Enfin le sentiment moral donne naissance à un jugement d'une nature spéciale. Nous voulons parler du jugement en vertu duquel nous imputons l'acte mauvais à la personnalité de celui qui l'a commis, nous déclarons cet acte coupable et nous le reconnaissons digne de châtiment. Ce jugement, nous le prononçons sur nous-mêmes aussi bien que sur autrui. Les pleurs de la pénitence et les angoisses du remords, la profonde indignation que nous fait éprouver, par exemple, un acte de cruauté, les larmes d'attendrissement que nous arrache, au contraire, la vue d'un sacrifice héroïque, voilà des émotions qui appartiennent à ce qu'il y a de plus intime, de plus profond, de plus humain dans l'homme. C'est là, en même temps, que le phénomène moral se sépare de tout autre phénomène psychologique. C'est là enfin que la question qui nous occupe doit chercher ses termes, comme aussi c'est à ces données authentiques que la science doit sans cesse revenir, sans jamais se permettre d'en méconnaître ou d'en déguiser la portée. Nous établissons, dans le domaine moral, entre l'acte et l'agent, un rapport tout particulier. Tout revient à cela. Mais ce rapport, quelle en est la nature, la raison? Ici nous touchons à une nouvelle question, celle de la liberté.

II. — LA LIBERTÉ.

Le sens dans lequel nous prenons ici le nom de liberté est celui de liberté formelle, de liberté de choix ou de libre arbitre. C'est celui qui nous paraît le mieux fondé dans l'usage populaire, le seul dans lequel il nous importe d'examiner si l'homme est libre ou ne l'est pas.

Nous ferons observer cependant que l'expression géné-

ralement employée de « liberté de la volonté » est mal choisie. Ce n'est pas la volonté qui veut, c'est l'homme lui-même, c'est sa personne. La volonté n'est que le moi voulant, le moi se déterminant, et la liberté n'est que *la faculté que possède le moi de se déterminer par lui-même.*

Nous nous attachons à cette définition parce qu'elle ne préjuge rien sur la question qui doit nous occuper. Cette question, la voici : Ce moi qui se détermine lui-même est-il antérieurement déterminé et par quoi? En d'autres termes, la liberté est-elle absolue ou relative?

Définir l'une de ces notions, c'est définir l'autre. Disons donc que la notion absolue est celle qui considère la volonté comme indépendante de l'enchaînement général des causes, ou, si l'on veut, comme la faculté de produire un commencement absolument nouveau. L'un de nos collaborateurs, adoptant la notion dont il s'agit, l'a parfaitement caractérisée. « L'homme, disait-il ici même, ne se détermine pas sans motifs; mais les motifs ne le déterminent que par un acte de sa volonté. C'est elle qui fait choix de ces motifs et qui, par son adhésion, leur donne l'efficacité et les fait être motifs. Le caractère, c'est-à-dire la loi spéciale de l'activité de l'individu, compte parmi ses facteurs la volonté individuelle elle-même [1]. »

Cette notion joue un grand rôle dans l'histoire de la pensée humaine. Elle est au fond du pélagianisme, du scotisme et du molinisme. Elle a été adoptée par Descartes et a été élevée à une valeur toute nouvelle par Kant. De nos jours, elle sert de drapeau à beaucoup de défenseurs du théisme et de la morale contre le gnosticisme panthéiste. Sur cette notion, M. Julius Müller a élevé sa doctrine du péché, M. Rückert toute une théologie, M. Secrétan toute une philosophie. En vérité, il est difficile d'avoir à la fois des partisans plus illustres dans le passé, de plus nobles et de plus éloquents représentants dans le présent.

Cependant la méthode par laquelle la philosophie et la théologie arrivent d'ordinaire à cette notion nous inspire des doutes involontaires. Les uns partent de l'idée de la liberté divine, déterminée elle-même par voie de spéculation métaphysique. Les autres postulent la liberté absolue

[1] *Revue de Théologie*, IV, p. 228.

parce qu'ils s'imaginent ne pouvoir sauvegarder autrement les intérêts sacrés de la morale. Nous croyons qu'ici encore la question est avant tout une question d'observation et d'analyse.

Le témoignage de la conscience à la liberté est double. Il est direct, en tant que l'homme se sent libre de prendre un parti quelconque dans une circonstance donnée, libre de se déterminer à son gré. Le témoignage de la conscience est indirect, en tant que la liberté est impliquée dans chaque jugement moral porté sur nous-mêmes ou sur autrui. Examinons d'abord le sentiment immédiat de la liberté.

Malheureusement les observateurs ne sont pas d'accord. Nous allons d'abord entendre un cartésien.

« Parce que, dans les délibérations importantes, il y a toujours quelque raison qui nous détermine, et qu'on peut croire que cette raison fait dans notre volonté une nécessité secrète, dont notre âme ne s'aperçoit pas; pour sentir évidemment notre liberté, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre. Je sens, par exemple, que, levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile ou vouloir lui donner du mouvement, et que, me résolvant à la mouvoir, je puis la mouvoir à droite ou à gauche avec une égale facilité; car la nature a tellement disposé les organes du mouvement, que je n'ai ni plus de peine ni plus de plaisir à l'une de ces actions qu'à l'autre; de sorte que, plus je considère sérieusement et profondément ce qui me porte à celui-là plutôt qu'à celui-ci, plus je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver aucune raison de le faire.

« Je sais que, quand j'aurai dans l'esprit de prendre une chose plutôt qu'une autre, la situation de cette chose me fera diriger de son côté le mouvement de ma main; mais, quand je n'ai aucun autre dessein que celui de mouvoir ma main d'un certain côté, je ne trouve que ma seule volonté qui me porte à ce mouvement plutôt qu'à l'autre.

« Il est vrai que, remarquant en moi-même cette volonté qui me fait choisir un des mouvements plutôt que l'autre, je ressens que je fais par là une épreuve de ma liberté, où je trouve de l'agrément, et cet agrément peut

être la cause qui me porte à me vouloir mettre en cet état. Mais, premièrement, si j'ai du plaisir à éprouver et à goûter ma liberté, cela suppose que je la sens. Secondement, ce désir d'éprouver ma liberté me porte bien à me mettre en état de prendre parti entre ces deux mouvements, mais ne me détermine point à commencer par l'un plutôt que par l'autre, puisque j'éprouve également ma liberté, quel que soit celui des deux que je choisisse[1]. »

Nous croyons que Bossuet a mal vu. Vauvenargues a réfuté ce passage, probablement sans le connaître, mais d'une manière qui n'en est pas moins directe pour cela. « Notre vie, dit-il, ne serait qu'une suite de caprices, si notre volonté se déterminait d'elle-même et sans motifs. Nous n'avons point de volonté qui ne soit produite par quelque réflexion ou par quelque passion. Lorsque je lève la main, c'est pour faire un essai de ma liberté ou par quelque autre raison. Lorsqu'on me propose au jeu de choisir pair ou impair, pendant que les idées de l'un et de l'autre se succèdent dans mon esprit avec vitesse, mêlées d'espérance et de crainte, si je choisis pair, c'est parce que la nécessité de faire un choix s'offre à ma pensée au moment que le pair y est présent. Qu'on propose tel exemple qu'on voudra, je démontrerai à un homme de bonne foi que nous n'avons aucune volonté qui ne soit précédée par quelque sentiment ou par quelque raisonnement qui la font naître. Il est vrai que la volonté a aussi le pouvoir d'exciter nos idées; mais il faut qu'elle-même soit auparavant déterminée par quelque cause. La volonté n'est jamais le premier principe de nos actions, elle est le dernier ressort; c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner. Ce qui dérobe à notre esprit le mobile de ses volontés, c'est la fuite précipitée de nos idées ou la complication des sentiments qui nous agitent[2]. »

Force est bien de le reconnaître. Une volonté humaine qui ne serait déterminée que par elle-même est une chimère. La volition est l'acte spirituel par lequel le moi tend à une action dont il attend sa satisfaction. C'est dire que derrière la volition il y a le désir, le désir qu'on a défini « un mouvement de l'âme vers un objet qui l'attire. » Mais

[1] Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. 2.

[2] Vauvenargues, *Discours sur la liberté*.

derrière le désir lui-même il y a le caractère de l'individu, à savoir cette individualité physique, intellectuelle et morale, en vertu de laquelle tel objet lui agrée ou lui répugne, tel objet excite son désir ou ne l'excite pas. La cause déterminante et dernière de la volition est donc l'affinité de l'objet désiré avec la personnalité de celui qui désire; c'est le moi, mais le moi déterminé.

L'animo, ch'è creato ad amar presto,
  Ad ogni cosa è mobile che piace,
  Tosto che dal piacere in atto è desto.
Vostra apprensiva da esser verace
  Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega,
  Si che l'animo ad essa volger face.
E se, rivolto, in vêr di lei si piega,
  Quel piegare è amor, quello è natura,
  Che per piacer di nuovo in voi si lega.

DANTE, Purgat., XVIII, 19-27.

« Faites bien attention, écrit De Maistre, que, si un objet n'agit pas de sa nature sur l'homme, il ne dépend pas de nous de faire naître le désir. puisque nous ne pouvons faire naître dans l'objet la force qu'il n'a pas; et que si, au contraire, cette force existe dans l'objet, il ne dépend pas de nous de la détruire, l'homme n'ayant aucun pouvoir sur l'essence des choses extérieures qui sont ce qu'elles sont, sans lui et indépendamment de lui[1].» A merveille. Il est vrai que l'auteur ajoute : « A quoi donc se réduit le pouvoir de l'homme? A travailler autour de lui et sur lui, pour affaiblir, pour détruire ou, au contraire. pour mettre en liberté ou rendre victorieuse l'action dont il éprouve l'influence. Dans le premiers cas, ce qu'il y a de plus simple, c'est de s'éloigner comme on éloignerait un morceau de fer de la sphère active d'un aimant, si on voulait le soustraire à l'action de cette puissance, etc.» De Maistre n'a pas vu que, pour s'approcher ou pour s'écarter d'une puissance, il faut que l'homme ait un motif d'agir ainsi, que ce motif suppose un mobile, ce mobile une nature déterminée, et qu'ainsi en définitive,

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, sixième entretien.

l'explication proposée ne fait que reculer la question au lieu de la résoudre.

Mais, s'il en est ainsi, si le phénomène de la volition ne nous présente qu'un enchaînement de causes et d'effets déterminés, alors même qu'ils ne sont pas appréciables, qu'est-ce que la liberté de la volonté? Et d'où vient la conscience de cette liberté?

La difficulté de la question et la question elle-même proviennent de ce que notre langage psychologique est métaphorique, et qu'ainsi il favorise l'idée d'une ressemblance entre les phénomènes physiques et les phénomènes moraux, ressemblance qui ne peut que tromper ici. Les idées de servitude et de liberté sont analogiques. Elles font allusion à ce qui se passe dans un homme matériellement contraint d'accomplir un acte qu'il déteste; il y a alors opposition entre le corps qui cède et la volonté qui se révolte, et c'est là ce qu'on appelle contrainte ou nécessité. Mais cette opposition ne peut avoir lieu dans la volonté, parce que la volonté est une et simple. Elle est ce qu'elle est, elle veut ce qu'elle veut. Elle ne peut se trouver en opposition avec elle-même, elle ne peut, à la fois, agir et ne pas agir, vouloir et ne pas vouloir, être et ne pas être.

Il en est de même quand on dit que la volonté peut ou ne peut pas, qu'un homme peut ou ne peut pas vouloir. L'expression de *pouvoir* exprime un rapport entre l'intention et l'action, entre la pensée et l'exécution, c'est-à-dire entre la volonté et la puissance physique. Elle n'a donc de sens que lorsqu'il s'agit de l'homme considéré dans la totalité de son être, et ce sens résulte précisément de l'antithèse que le mot de *pouvoir* forme avec celui de *vouloir*. Ainsi on dit qu'un homme ne peut faire ce qu'il veut, parce qu'il s'agit d'un être complexe dans lequel la volonté et l'action sont aussi distinctes que l'âme et le corps, l'esprit et les organes. Mais on ne peut pas dire de la volonté qu'elle ne peut pas vouloir une chose, car l'action et la volition ne sont pour elle qu'une seule et même chose; l'empêcher de vouloir, ce serait l'empêcher d'être. La volonté peut tout vouloir et n'est volonté qu'à cette condition. Tout acte de la volonté, en effet, est un choix, et tout choix supposant une alternative, il n'y a de choix que là où il y a possibilité de se déterminer dans un sens aussi

bien que dans l'autre. L'essence de la volonté est donc de pouvoir se déterminer autrement qu'elle ne le fait en effet. Elle n'est volonté qu'en tant qu'elle est choix, et il n'y a choix qu'à cette condition. Rien ne s'oppose, dans un cas donné, à ce que la volonté se détermine dans un sens plutôt que dans un autre, rien, si ce n'est elle-même. Le *servum arbitrium*, lorsqu'on parle de la liberté formelle, est une *contradictio in adjecto*.

Il résulte de ce qui vient d'être dit que la liberté inhère inséparablement à la volonté. La liberté de la volonté n'est point un attribut qui vient se joindre au sujet; la liberté est l'essence de la volonté. On ne saurait concevoir celle-ci autrement que libre, et l'on ne saurait donner de la liberté une définition qui ne soit identique à celle de la volonté, une définition qui ajoute quelque chose à cette dernière. C'est ce qui a été souvent reconnu. *Liberum et voluntarium*, disait Gerhard, *sunt synonyma*. Euler écrivait à une princesse d'Allemagne : « Ôter la liberté à un esprit serait la même chose que l'anéantir; ce qui ne doit s'entendre que de l'esprit et non des actions du corps que l'esprit détermine conformément à sa volonté, car il faut bien distinguer la volonté ou l'acte de vouloir d'avec l'exécution qui se fait par le ministère du corps. L'acte de vouloir ne saurait être empêché par aucune force extérieure, pas même par celle de Dieu. Mais il y a des moyens d'agir sur les esprits qui tendent, non à contraindre, mais à persuader[1]. « Nous citerons encore De Maistre. La vivacité de son style est très-propre à mettre la vérité dans tout son jour. « Si la liberté n'est pas le pouvoir de faire, elle ne saurait être que celui de vouloir; mais le pouvoir de vouloir est la volonté même; et demander si la volonté peut vouloir, c'est demander si la perception a le pouvoir de percevoir, si la raison a le pouvoir de raisonner, c'est-à-dire si le cercle est un cercle, le triangle un triangle, en un mot, si l'essence est l'essence, Maintenant, si vous considérez que Dieu même ne saurait forcer la volonté, puisqu'une volonté forcée est une contradiction dans les termes, vous sentirez que la volonté ne peut être agitée et conduite que par l'*attrait*. Or, l'attrait ne peut avoir d'autre effet sur la volonté que celui d'en augmenter l'éner-

[1] Euler, *Lettres à une princesse d'Allemagne* : CXV. Cette lettre mérite d'être lue tout entière.

gie en la faisant vouloir davantage, de manière que l'attrait ne saurait pas plus nuire à la liberté ou à la volonté que l'enseignement, de quelque ordre qu'on le suppose, ne saurait nuire à l'entendement[1]. »

La notion du libre arbitre a une portée négative et une portée positive. Voici quelle est la première. En parlant de liberté de la volonté, nous établissons une distinction entre deux espèces de causalité, nous caractérisons le phénomène de la volition comme un phénomène *sui generis*, nous en écartons l'idée d'une succession causale semblable à celle qui a lieu dans l'ordre physique, nous établissons que le domaine moral a ses lois propres et que la volonté ne peut être déterminée par la contrainte, mais seulement par des motifs.

Voici maintenant quel est l'élément positif de la notion. La liberté de la volonté consiste dans le rapport nécessaire qui, en vertu de la nature même de la volonté, existe entre elle et le moi, de telle sorte qu'elle est l'expression de mon propre être, la manifestation de moi-même, et qu'elle n'est déterminée que par cette individualité dont elle est l'exposant. Ma volonté est libre parce qu'elle n'est entraînée par aucune contrainte ; elle n'est point contrainte parce que sa détermination vient du moi. Qu'est-ce qui m'empêchait, dans telle ou telle circonstance, de vouloir le bien ? Mon penchant mauvais. Mais ce penchant, c'était moi-même. Il n'y a donc point eu de contrainte extérieure et, par conséquent, il y a eu liberté, car une contrainte intérieure ne pourrait venir que de moi ; or, dire que c'est moi qui ai contraint ma volonté, c'est dire qu'elle n'a pas été contrainte. On ne peut se contraindre soi-même.

Quelque parti que je prenne dans une alternative donnée, je ne me décide point sans un motif ; mais ce motif n'agit pas sur moi par contrainte, il agit comme motif, c'est-à-dire par persuasion. Ce qui m'empêche de prendre le parti auquel j'ai renoncé, ce n'est pas une force étrangère, c'est moi-même. Il n'y a donc pas eu contrainte et partant il y a eu liberté. Un acte libre, encore une fois, n'est pas autre chose qu'un acte volontaire, et un acte volontaire n'est pas autre chose qu'un acte émané du moi.

Il est clair, d'après cela, que le sentiment de la liberté renferme une certaine illusion, à savoir le sentiment de

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, sixième entretien.

l'entière indépendance du moi, de son entière indétermination. Mais ce sentiment vient de ce que c'est le moi lui-même qui est déterminé et de ce que je ne puis me distinguer de moi-même. Pour me sentir déterminé, il faudrait que je pusse me séparer de mon moi, devenir double et, en quelque sorte, transporter dans ma conscience une dualité analogue à celle de l'âme et du corps.

Passons au jugement moral. Je me condamne avec amertume pour un acte mauvais. Ce jugement implique que je ne *devais* pas accomplir cet acte. Mais, si jè ne devais pas l'accomplir, je *pouvais* donc agir autrement. Je pouvais, car j'ai agi sans être contraint, et, si mes penchants me portaient à l'acte que j'ai commis, ces penchants constituent mon moi, et je ne puis regarder leur influence comme une contrainte. La décision est venue de moi, car elle est venue du moi. Pour qu'il n'y eût pas eu liberté, il faudrait qu'il y eut eu contrainte ; mais qui dit contrainte suppose le dualisme de deux principes, l'opposition de deux forces, deux êtres; or, je ne suis pas deux, mais un, et j'ai accompli mon acte dans l'unité de mon moi. En me condamnant, j'affirme donc seulement ces deux choses : que l'acte est mauvais, c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal, et que cet acte est mien, c'est-à-dire accompli par moi. Ce qui est absolu, ce n'est pas la liberté, mais le sentiment de l'obligation. Le caractère de celle-ci fait illusion sur le caractère de celle-là. Du reste, l'absolu de l'obligation lui-même n'est pas autre chose que le caractère propre de l'idéal.

Ainsi donc la notion de la liberté à laquelle nous sommes conduits est une notion purement négative et relative. La volonté est l'expression du moi, et ce moi n'est jamais et ne peut jamais être qu'un moi déterminé. Est-il nécessaire de rappeler que, si cette notion suffit pour expliquer la conscience, elle suffit aussi pour garantir les intérêts de la morale? C'est ainsi qu'en jugeait Leibnitz. Nos lecteurs se souviendront des protestations de M. Scholten contre la doctrine opposée. MM. De Wette et Dorner ont signalé comme vice fondamental de l'ouvrage de M. Julius Müller la notion abstraite de la liberté qui en forme la base. Enfin, ceux qui pourraient tenir pour suspecte l'opinion d'un Schleiermacher, seront sans doute moins effrayés lorsqu'ils retrouveront la même doctrine

dans l'Éthique de M. Harless. Ce n'est pas tout. Les partisans de la liberté absolue déposent eux-mêmes, sans le vouloir, en faveur de la notion opposée. Il est intéressant de voir MM. Müller et Rückert ballotés entre l'idée pélagienne de la liberté et l'idée augustinienne du péché ; leur sentiment moral les porte à supposer que la volonté doit être absolument libre, et le même sentiment les oblige de reconnaître dans la vie du pécheur, non pas des actes isolés, mais la manifestation d'un principe, mais une nature, mais une détermination générale du moi ; si bien que l'un et l'autre en sont réduits à chercher dans une existence antérieure ce moi indéterminé et cette volonté absolument libre qu'ils ne trouvent point ici-bas et dont ils ne croient pourtant pas pouvoir se passer. En ce qui concerne l'existence actuelle, ils sont de notre avis. Ils admettent la liberté absolue en droit, ils reconnaissent qu'en fait elle n'existe pas ou qu'elle n'existe plus.

Il reste cependant encore un autre phénomène à expliquer : c'est celui de la modification du moi par le moi. Prenons tout d'abord un exemple significatif, le fait de la conversion. Si les volitions ne sont que l'expression d'un moi déjà déterminé, si la volonté n'est pas une puissance neutre et par là capable de réagir contre les penchants de l'individu, comment celui-ci peut-il se déterminer dans un sens entièrement contraire à sa direction morale antérieure ? Comment peut-il se convertir ?

En premier lieu, par un effet de la connaissance. L'homme n'apprend pas seulement ce qu'il veut apprendre, il apprend sans cesse malgré lui. Qu'on réfléchisse, par exemple, à ce que la souffrance lui apporte d'enseignements. La société de nos semblables, le cours des événements, l'expérience de la vie influent continuellement sur nous. Tous les jours, nous apprenons quelque chose, et chaque nouvelle connaissance modifie toute la masse des connaissances précédemment acquises. Or, le rôle de la connaissance dans l'économie spirituelle de l'homme est de faire pénétrer des éléments nouveaux dans le domaine de sa vie. Ce qu'il ignorait n'existait pas pour lui, ce qu'il sait est une réalité avec laquelle il est entré en contact. Dès lors aussi cette réalité peut devenir un motif pour sa volonté. C'est ainsi que l'homme se modifie à toute heure; c'est ainsi que s'opèrent les plus grandes révolutions mo-

rales; c'est ainsi enfin que l'humanité elle-même fait son éducation, qu'elle se transforme peu à peu, qu'elle accomplit même un certain progrès moral à mesure qu'elle avance dans la connaissance. Le christianisme n'a pas agi autrement sur elle.

S'il est des changements qui sont ainsi en quelque sorte involontaires, il en est d'autres dans lesquels le moi agit sur lui-même. On n'a pas assez remarqué que cette action volontaire est nécessairement indirecte. Elle s'accomplit au moyen de l'attention. En détournant son attention de la satisfaction pour la porter sur l'idée du bien, de sa majesté, de ses droits, l'homme se met en contact avec des considérations qui vont devenir pour lui des motifs déterminants. Au moyen de cette activité intellectuelle, il se place lui-même sous l'action des motifs dont il s'agit. C'est que l'attention n'engage pas le moi, c'est que le moi, en s'appliquant à considérer le bien, ne s'abandonne pas encore et se réserve de ne céder qu'à la persuasion. C'est donc un biais que l'individu prend pour agir sur soi-même, et cela au moyen d'un acte moitié intellectuel, moitié moral, qui n'équivaut pas à une détermination et qui, par conséquent, ne s'accomplit pas nécessairement dans la direction déjà imprimée au moi. C'est par l'acte mixte de l'attention, qui en lui-même semble n'engager à rien et ne rien décider, et qui introduit seulement à sa suite les motifs déterminants, c'est par ce procédé indirect que l'homme agit sur sa propre volonté et parvient à se modifier, tout en prenant son point d'appui dans son moi lui-même.

Le même principe explique l'usage et l'importance de l'ascétisme, cette partie capitale de la morale pratique. L'ascétisme, pris dans ce qu'il a de plus général, consiste à se placer en dehors des sollicitations mauvaises et dans un milieu de motifs capables de nous porter au bien. L'homme qui, ayant reconnu les droits du bien, veut y consacrer sa vie, ne doit pas se fier à une résolution chaque fois nouvelle de sa volonté; ses principes les mieux établis risqueraient de céder à une tentation pressante: il doit donc se créer des préoccupations conformes au dessein qu'il a formé, il doit entretenir ces préoccupations; c'est de cette manière seulement qu'il parviendra à assurer la direction de sa volonté. Les motifs, en effet, empruntent leur force à la présence de l'objet désiré dans la pensée,

et, si nous ne pouvons agir directement sur notre volonté, nous le pouvons indirectement par la faculté que nous avons d'influer sur nos motifs en préoccupant notre pensée de tel ou tel objet.

C'est par là aussi, pour le dire en passant, que chaque décision de la volonté, bonne ou mauvaise, tend à fortifier le bien ou le mal dans celui qui l'a prise et à constituer un état. Le partis pris dans une occasion quelconque confirme les préoccupations, fortifie les motifs et impose ainsi une direction à la volonté.

Abordons une dernière tâche. Nous avons expliqué le sentiment de la liberté, nous devons encore expliquer celui de la servitude morale. Le *servum arbitrium* peut être une expression malencontreuse, une contradiction dans les termes; mais il n'en exprime pas moins quelque chose. A quelle expérience de l'âme répond cette doctrine si éloquemment mise en avant par des hommes tels que Paul et Luther?

D'après ce que nous avons vu dans la première partie de ce travail, l'homme se trouve placé, en ce qui concerne la vie morale, entre des motifs de deux ordres différents, et dont la dualité provient de la dualité de sa nature. De là vient qu'il oscille entre ces motifs, entre l'obligation et la satisfaction, entre l'esprit et la chair. C'est ce que les jansénistes appelaient les deux délectations, soutenant que la volonté se détermine pour la délectation qui domine en un moment donné, et qu'elle ne peut changer de détermination que par une interversion dans le rôle des délectations. Les catholiques, au contraire, fidèles en cela à l'invincible pélagianisme de leur doctrine, prétendaient que la volonté commande à la délectation. Quoi qu'il en soit, l'obligation a ceci de particulier qu'elle se manifeste à la conscience comme le vrai but de l'homme, l'esprit comme la vraie nature de l'homme, le bien comme ce qui doit absolument être, comme l'absolu. Il en résulte que l'homme se semble à lui-même divisé en deux moi, dont l'un, l'esprit, est le moi légitime et véritable; ou plutôt encore il lui semble que l'esprit est le moi et que la chair est un principe étranger, contre lequel le moi réagit vainement, et qui, par conséquent, tient la personne morale en échec.

De là le sentiment de la servitude. De là la théorie augustinienne et le dualisme manichéen. De là enfin l'admirable description de saint Paul dans Rom. VII. L'apôtre, exprimant son sentiment sous une forme plus vive que rigoureuse, représente son moi comme partagé et sa volonté comme opprimée par un principe qui est en lui, mais qui n'est pas lui. Il n'est pas besoin d'ajouter que ces expressions ne doivent pas être prises dans un sens exact et scientifique. Il n'y a qu'un homme dans l'homme, qu'une volonté, qu'un moi. C'est la même personne morale qui tour à tour, qui à la fois veut et ne veut pas, ou qui, alors même qu'elle veut, sent qu'elle ne devrait pas vouloir. Nous l'avons dit plus haut, pour qu'il y ait servitude, il faut qu'il y ait dualité ; or, la nature particulière du sentiment de l'obligation constitue une dualité, non dans la personne même, mais entre l'idéal et le réel, entre la conception et le fait, entre la conviction et la détermination, et c'est cette dualité que l'apôtre objective et personnifie lorsqu'il raconte ses luttes. De l'homme partagé entre deux tendances il fait deux hommes, de deux lois il fait deux volontés.

Un mot encore. La Providence, la grâce, l'histoire, la théodicée sont un livre fermé pour la notion abstraite de la liberté que nous venons de combattre. Au point de vue d'une volonté déterminée par une personnalité que détermine elle-même, soit l'individualité naturelle, soit le milieu dans lequel elle se développe, à ce point de vue, disons-nous, l'action de Dieu sur l'homme cesse d'être magique, la prédestination perd son caractère arbitraire, les annales des peuples deviennent le récit de l'éducation de l'humanité, et la spiritualité apparaît comme la loi générale de l'histoire. C'est ce que le chapitre suivant va rendre plus sensible.

III. — LE PÉCHÉ INNÉ.

L'homme ne pèche pas seulement, l'homme est pécheur. Le péché ne se manifeste pas dans l'humanité sous la forme d'actes isolés que la liberté peut tour à tour produire et suspendre, et à côté desquels elle produit également le

bien. Loin de là, le péché est avant tout une disposition générale, il est en nous à l'état de nature.

Ce n'est pas tout. Le péché est universel dans l'humanité. Il n'y a jamais eu, il n'y a parmi nous aucun homme qui ne soit atteint de cette maladie profonde.

Enfin, le péché n'a point de date dans l'individu. Nous remontons jusqu'à la naissance de l'homme sans en trouver le commencement. La forme du péché est là avant que la conscience personnelle soit éveillée, sans laquelle le péché n'est point, et, quand la conscience s'éveille, quand l'esprit se développe, il trouve en quelque sorte l'homme déjà soumis à une autre puissance.

Le péché, considéré sous cet aspect et distingué de l'acte qui n'est que la manifestation de ce principe mauvais, peut être appelé le péché radical ou inné.

Il résulte de ce que nous venons d'établir que les théories mêmes qui expliquent le péché par la notion absolue de la liberté, sont obligées de renoncer à cette explication en ce qui concerne l'état actuel de l'homme. Force leur est de reconnaître que l'homme tel qu'il s'offre aujourd'hui à notre observation, ne jouit point de cette liberté absolue, mais qu'il est, dès le berceau, déterminé, profondément déterminé, que derrière sa liberté il y a une nature, que cette nature est mauvaise, et que, par conséquent, le sentiment de la liberté absolue ne peut qu'être illusoire. En ce qui concerne l'état présent et le phénomène observable du péché, tous les théologiens sérieux, tous les moralistes chrétiens, tous les philosophes non prévenus, sont d'accord et ne peuvent pas ne pas l'être. Les faits parlent trop haut.

Mais, d'un autre côté, les partisans de la liberté absolue s'imaginent ne pas pouvoir conserver l'idée de péché telle que la donne le cri de la conscience et telle que l'exigent les intérêts sacrés de la moralité, s'ils séparent le péché de la liberté. A leurs yeux, le péché ne peut avoir une autre source que la liberté absolue de l'homme, il ne peut, sans cesser d'être péché, être ramené à une autre cause que l'arbitraire. En le mettant sur le compte de la nature humaine, on est conduit, leur semble-t-il, à le mettre sur le compte de la création, sur le compte de Dieu, c'est-à-dire à nier que le péché soit le mal, puisque Dieu ne peut être l'auteur du mal.

Le problème, à ce point de vue, se pose de la manière suivante : Tout en reconnaissant que le péché, dans l'état naturel de l'homme, est devenu nature, ramener ce péché à un acte libre et, par conséquent, imputable. L'histoire de la théologie nous offre deux grandes solutions du problème ainsi conçu : la doctrine de la chute de tous dans la personne du premier homme, et la doctrine de la chute de chaque homme en particulier dans une existence antérieure. Commençons par la première de ces deux doctrines. Saint Paul, Calvin et les livres symboliques du seizième siècle s'en tiennent au fait de la transmission de la corruption et du châtiment. Mais cette explication n'en est pas une, ou, pour en devenir une, elle a besoin d'être elle-même expliquée. On ne comprend guère, en effet, comment toute la race humaine peut être responsable du péché d'un seul individu. C'est ce que les théologiens ont senti. Aussi ont-ils imaginé plusieurs expédients pour sortir d'embarras.

Les uns prétendent que tous les hommes étaient renfermés en germe dans la personne d'Adam et que, par conséquent, ils ont tous personnellement concouru à sa transgression, tous péché avec lui et par lui. Il n'y a donc pas imputation du premier péché à des hommes qui en seraient innocents, mais bien châtiment semblable infligé à des hommes coupables d'un crime commun. Quand à ce châtiment, il ne consiste pas seulement dans la mort, mais dans la corruption même; le péché comme nature devient la punition du premier acte de péché. Telle est la doctrine d'Augustin : *Justum judicium Dei expertus est (Adam), ut cum tota sua stirpe, quæ in illo adhuc posita, tota cum illo peccaverat, damnaretur* (De Corrupt et Gratia, c. 10).

D'autres, laissant de côté le rapport physiologique de la race avec le chef de la race, attribuent à Adam un caractère fédéral et représentatif, en vertu duquel son péché est *imputé* à ses descendants, c'est-à-dire que ceux-ci sont considérés et traités comme pécheurs en vertu de la désobéissance d'un autre. Cette idée, étrangère aux confessions de foi du seizième siècle, a été formulée dans la Confession de Westminster[1]. Elle joue un grand rôle dans

[1] Cap. VI, § 3, Comp. le *Catechismus major*, qui est encore plus explicite.

la théologie protestante du dix-septième siècle, qui la combine souvent avec l'explication précédente. En particulier, elle a été exposée et défendue au siècle dernier par le célèbre théologien américain Jonathan Edwards, *The great christian Doctrine of Original Sin ;* Boston 1758.

D'autres enfin, de nos jours surtout, se contentent d'en appeler à la solidarité des hommes entre eux, solidarité qu'ils appuient sur une notion plus ou moins réaliste de l'espèce[1].

Ces diverses explications ont ceci de commun, c'est qu'elles vont toutes également à contre-fin. Elles se proposent deux choses : d'expliquer le péché par la liberté, parce que sans la liberté le péché n'est plus péché, et de décharger Dieu du péché, parce que, si Dieu est l'auteur du péché, Dieu n'est plus Dieu ou le mal cesse d'être mal. Eh bien! les théories dont nous parlons entrent, sur ces deux points, en contradiction avec leurs propres prémisses. En effet, si la liberté a été nécessaire à Adam pour que son péché fût péché, il est clair que son acte ne peut devenir notre acte si nous n'y avons participé librement, consciemment et volontairement. Or, bien loin que les théories de la chute séminale, de la chute fédérale, de la chute solidaire, nous attribuent une part libre dans la chute dont nous sommes les victimes, elles ne parviennent pas même à nous attribuer un acte conscient. Nous sommes devenus pécheurs sans pouvoir l'éviter, sans le savoir, sans nous en souvenir. Jamais on n'a plus évidemment outragé le sentiment moral au moment où il s'agissait précisément de le défendre et de le sauvegarder.

A-t-on mieux justifié Dieu par ces théories? Nullement. Si nous sommes constitués pécheurs par le fait d'un autre, il faut bien que Dieu soit l'auteur du péché, puisque c'est lui qui a établi ces étranges conditions en vertu desquelles l'acte d'un seul homme constitue tous les autres à la fois coupables et corrompus.

[1] L'argument tiré de la transmission, par voie de génération physique, de certains vices héréditaires, est plus spécieux que solide. Il est l'expression du fait, il n'en est pas la justification. D'ailleurs, ce fait n'a pas le caractère universel et constant du péché inné, et, par conséquent, il ne peut guère servir à jeter du jour sur ce dernier.

La théologie moderne a senti ces inconséquences. Elle a compris que la doctrine de la liberté absolue n'a plus aujourd'hui d'autre ressource que l'hypothèse d'une chute individuelle dans une existence antérieure. Aussi plusieurs théologiens et philosophes contemporains[1] ont-ils adopté ce parti désespéré. Les mêmes données avaient déjà conduit Kant à une conclusion semblable. Quant à Origène, cette doctrine jouait, dans sa théologie, un rôle différent.

Si l'hypothèse en question est, en effet, la dernière planche de salut de la doctrine qui prétend expliquer le péché par la liberté, nous croyons cette doctrine perdue sans retour.

En premier lieu, l'hypothèse d'une chute préexistentielle suppose ce que Rückert appelle *die Wesenheit des Geistes*, la substantialité de l'esprit, c'est-à-dire l'indépendance de la nature spirituelle de l'homme relativement à sa nature psychique et corporelle. Or, cette notion abstraite de l'esprit est elle-même une hypothèse peu conciliable avec les faits.

Mais l'hypothèse dont il s'agit repose, en outre, sur une notion de la liberté que nous ne pouvons pas plus admettre dans un autre état d'existence que dans celui-ci. Nous ne pouvons nous représenter une volonté qui se détermine elle-même, une volonté qui soit autre chose que l'expression d'une nature. Qui dit volonté dit motifs; une volonté sans motifs n'est plus une volonté; c'est l'arbitraire, le caprice, moins que cela, une notion contradictoire. En Dieu même il faut admettre derrière la volonté l'amour, c'est-à-dire aussi une nature. Ce qu'on appelle l'acte intelligible de liberté est ce qu'il y a au monde de plus inintelligible.

Ce n'est pas tout. Notre existence actuelle, notre vie morale tout entière dépend d'un acte dont nous n'avons conservé aucune conscience. On nous répond que le souvenir appartient à la nature psychique de l'homme, non à sa nature spirituelle. Mais cette réponse devient un argument contre la notion de la substantialité de l'esprit, dont nous parlions il y a un instant. L'esprit, sans la mémoire,

[1] Rückert, qui fait remonter ses vues sur ce sujet à 1819, rappelle qu'elles sont partagées, non-seulement par Julius Müller, mais encore par MM. Wedekind, Benecke, Schelling et Gaupp.

serait l'esprit sans conscience de son identité personnelle, c'est-à-dire, au fond, sans personnalité.

C'est ainsi que nous sommes forcément ramenés à des théories d'ailleurs très-diverses, mais qui ont ceci de commun qu'elles regardent le péché comme ayant sa cause dans les conditions mêmes de la nature humaine. Entre ces théories et celles qui tirent le péché de la liberté, il n'y a rien ; on ne saurait renoncer à celles-ci sans retomber dans celles-là.

Si le fait du péché renferme en lui-même son explication, cette explication doit avoir été préparée par les données qui ont été établies dans la première partie de ce travail. Le péché, avons-nous dit, apparaît sous la forme d'une dualité de la nature humaine. La chair lutte avec l'esprit et l'emporte sur lui. Toutes les théories, nous l'avons constaté, sont d'accord sur ce point, pour autant qu'il ne s'agit que d'une description de l'état actuel de l'homme. Voici maintenant ce que l'on pourrait ajouter. La vie de l'homme est un développement, et le point de départ de ce développement est l'animalité. Or, la loi propre de l'animalité est la satisfaction. Mais, tandis que la chair est là, dès le commencement, avec tous ses instincts et toutes ses exigences, l'esprit ne s'éveille, ne se forme, ne se produit que peu à peu. Le principe de l'esprit existe sans doute chez tous les hommes, mais l'esprit n'est pas égal en tous. Il est susceptible du plus ou du moins. Ici il restera endormi, ailleurs il sera étouffé et presque anéanti. Il a besoin du secours de l'organisme et de celui de l'intelligence, besoin d'éducation et de culture. D'ailleurs, c'est du sein de la vie animale qu'il se dégage, et, comme l'autorité sert de base à l'individualité, de même la nature sert de base à la liberté, et la chair à l'esprit. L'homme est dualité et il se forme dans la lutte. Mais qui dit lutte dit imperfection, faiblesse relative des principes qui sont en lutte. Il ne faut pas dire que le péché provient de la puissance de la chair, car alors la chair serait son siége et il ne serait plus péché ; il faut dire qu'il provient de la faiblesse de l'esprit. De même, il ne faut pas dire que cette faiblesse de l'esprit provient de l'avance que la chair a prise sur lui, car cette avance constitue précisément le péché, mais ne l'explique point ; il faut dire que l'esprit est faible parce qu'il ne se forme qu'au moyen d'un déve-

loppement, parce qu'il est le fruit d'un développement, parce que ce développement lui-même ne s'accomplit que dans une lutte; il faut dire enfin que l'homme ne devient jamais ici-bas entièrement maître du péché, parce que le développement de sa spiritualité n'est jamais ici-bas entièrement achevé, — preuve assurée qu'il doit se poursuivre ailleurs.

On le voit, M. Rückert a parfaitement indiqué la question. Il s'agit de savoir si, en dépit de l'observation et en vertu d'un simple postulat, nous admettrons la substantalité de l'esprit, ou si, au contraire, nous reconnaîtrons que l'esprit naît et se développe bien plus, qu'il consiste proprement dans un développement. Tout est là.

On insistera peut-être, et l'on objectera encore que la condition de l'esprit, telle que nous venons de la décrire, est l'énoncé du problème plutôt qu'elle n'en est la solution. Mais cette objection n'aura de valeur qu'à une condition, c'est qu'on nous montre dans l'état moral de l'homme quelque élément qui nous force d'aller au delà de cet état lui-même et de chercher une nouvelle cause derrière des causes manifestes. En d'autres termes, il faut que l'on ne puisse s'arrêter à notre notion du péché sans y trouver la négation du péché même. Essayons d'anticiper ces objections.

Si le péché, dit-on, provient des conditions de la nature humaine, il devient quelque chose de normal, tandis que l'idée du péché implique, au contraire, quelque chose d'anormal. Il y aurait donc contradiction [1]. Au point de vue où nous sommes placé, ce raisonnement tombe de lui-même. A l'opposition de ce qui doit être et de ce qui est, il suffit de substituer l'opposition du commencement et du but, de la réalité et de l'idéal. Le sentiment de l'obligation est la conscience de l'idéal que Dieu a imposé à l'humanité, et le sentiment du péché la conscience de la distance qui nous sépare de notre destination.

Dieu est donc l'auteur du péché? Nullement. Mais Dieu a permis le péché comme il a voulu la liberté, comme il a voulu le développement. Dieu, en créant un être moral, a consenti aux conditions de la moralité, absolument comme, en posant un but à l'humanité, il a consenti à la recher-

[1] J. Müller, *Lehre von der Sünde*, II, p. 353 (2e édition.)

che, à la lutte, partant à l'imperfection. Demander à Dieu pourquoi l'homme est pécheur, c'est lui demander pourquoi il n'a pas créé l'enfant homme fait, l'homme dans la condition de l'ange, ou pourquoi il n'a pas racheté l'humanité tombée par un seul acte de sa puissance. La réponse à toutes ces objections, c'est que Dieu a voulu que l'homme fût moral ou, ce qui revient au même, perfectible. Il aurait pu le placer dans un état d'innocence; mais l'innocence n'est pas la moralité. Il aurait pu le doter de la liberté que quelques-uns rêvent; mais la simple possibilité abstraite du bien et du mal ne paraît pas suffire pour constituer l'état moral. M. Julius Müller (II, p. 349) avoue que, dans notre état actuel, la conscience morale se réveille d'ordinaire au moyen de l'opposition du péché. On peut se demander s'il n'en est pas toujours, s'il n'en est pas nécessairement ainsi. Müller le nie, en s'appuyant sur une analyse toute logique du péché. Selon lui, on est obligé de se représenter un état de pureté, lequel a été détruit par un premier acte de péché; or, cet acte suppose une idée du péché; par conséquent, l'idée du péché est nécessairement antérieure à l'acte, et, par conséquent aussi, cette connaissance du péché qui forme, en effet, la condition de la vie morale, ne suppose pas nécessairement l'expérience personnelle du péché (II, p. 219). — Mais toute cette manière de poser la question est arbitraire, Müller suppose gratuitement un état de pureté primitive, un esprit tout développé, enfin un acte délibéré et conscient de péché. Au point de vue du développement, qui est le seul point de vue historique et, nous osons l'ajouter, le seul divin, ce qui existe en premier lieu, ce n'est pas le bien, la liberté, l'esprit; c'est, au contraire, la chair, l'appétit, la satisfaction. Et, si la satisfaction n'est pas en elle-même péché, si elle ne le devient que par l'éveil et l'opposition de l'esprit, il n'en est pas moins vrai que c'est au sein du péché et par lui que cet éveil a lieu. La conscience et le péché se conditionnent réciproquement, parce que la conscience morale provient de la dualité morale, comme la conscience du moi provient de la dualité du corps et de l'esprit. La conscience et le péché apparaissent ensemble, ils sont d'abord à demi conscients, à demi formés; mais ils croissent dans leur lutte et se dégagent en s'opposant toujours plus.

L'explication donnée ne porte en rien atteinte aux données de la conscience. Le péché reste péché; c'est un fait imputable, car il n'est point le résultat d'une nécessité; c'est un fait qui ne devrait pas être, car il est en contradiction avec l'idée de l'homme telle que l'homme lui-même la trouve en sa conscience. Cette explication ne porte pas davantage atteinte à la perfection divine, du moment qu'on cesse de concevoir l'action de Dieu d'une manière mécanique et qu'on admet franchement le caractère historique et progressif de ses voies. Il faut apprendre à reconnaître ses révélations dans toutes les évolutions de l'humanité; il faut regarder la rédemption comme le complément de la création; il faut enfin renoncer à voir dans la vie à venir la fixation arbitraire d'un état donné, comme le veut l'orthodoxie, la transformation non moins arbitraire des pécheurs, comme le veut le rationalisme, mais bien un développement continu dans la spiritualité, sous l'influence d'une révélation croissante de Dieu.

Nous remarquerons, en terminant, que le récit biblique de la chute est singulièrement conforme à l'explication que nous avons hasardée. La seule différence, c'est que ce récit semble attribuer au seul Adam une chute qui se renouvelle dans chaque individu. Il est inutile d'ajouter que la doctrine reçue a complétement méconnu le sens du mythe dont nous parlons. Elle a pris pour un état de perfection idéale ce qui n'est que la vie innocente, mais inconsciente, de l'homme non parvenu à la personnalité. Elle n'a pas davantage compris que si la désobéissance est un péché et, par conséquent, en un certain sens, une chute, cette chute est en même temps la condition d'un état nouveau et supérieur, à savoir de la connaissance, de la conscience, de la liberté, de la vertu. Le sens profond de ce mythe, le plus profond que l'antiquité nous ait légué, est tout entier dans cette parole dont l'exégèse n'a pas osé tenir compte : « Au jour que vous en mangerez, vos yeux seront ouverts, et vous serez comme des dieux. » Et plus loin : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous. » Nulle part, le péché n'a plus hardiment été présenté comme la condition du développement moral, comme l'initiation à la vie spirituelle [1].

[1] Voyez, sur ce sujet, le beau commentaire de Tuch sur la Genèse, p. 45-50, 61, 80. — On trouve la trace d'une doctrine

Voici, en résumé, quel est l'état de la question que nous venons de traiter. On ne saurait la poser trop nettement. Le péché, dans l'état actuel des choses, a sa source dans la nature de l'homme; la nature de l'homme, telle qu'elle se présente à l'observation, telle que notre propre conscience nous la fait connaître, est déterminée dans le sens du péché. Sur ce point nous sommes tous d'accord. Mais il est difficile de s'en tenir au seul fait, en renonçant à toute explication, parce que le fait renferme en lui-même une contradiction et, par conséquent, tend à se nier lui-même. Comment le péché peut-il être péché s'il provient de notre nature? Tel est le problème. De solutions sérieuses il n'y en a que deux en présence. La première part de la liberté absolue, la seconde de la liberté relative. La première rend compte de la notion du péché par l'hypothèse d'un idéal perdu, la seconde par la conscience d'un idéal à atteindre. La première, enfin, explique la présence du péché par un acte individuel et volontaire dans une existence antérieure, la seconde par les lois d'un développement qui doit se poursuivre dans un monde à venir. Quant à la théorie du péché originel, elle est bâtarde et contradictoire; elle offense la conscience sans expliquer les faits; elle hésite entre les deux solutions indiquées sans parvenir à ramener le péché ni à un acte vraiment libre ni à des conditions vraiment naturelles. Elle ne justifie rien, car elle a elle-même besoin d'une justification. Elle réunit sur soi toutes les objections que peuvent soulever les deux autres systèmes, sans avoir aucun des avantages qui leur sont propres.

IV. — LA COULPE ET LA GRACE.

Ce travail ne serait pas complet si nous n'ajoutions ici quelques mots sur un sentiment profond et qui joue un grand rôle dans l'histoire de l'âme humaine: nous voulons dire le sentiment de la coulpe et le besoin du pardon.

semblable sur le péché dans les *Mystères des Bardes de l'île de Bretagne*, tirades 17 et 20. Voyez le travail de M. Adolphe Pictet, *Bibliothèque universelle de Genève*, numéros de novembre et décembre 1853.

Le sentiment de la culpabilité du péché a déjà été défini d'une manière générale comme la conscience de la distance qui sépare, à un moment donné, l'individu de l'idéal. Il y a cette différence, à cet égard, entre le sentiment de l'imperfection artistique et le sentiment de la coulpe, que le premier s'applique à notre œuvre, tandis que le second porte sur notre personne.

Cependant le sentiment de la coulpe est quelque chose de plus encore. Il renferme comme élément essentiel l'idée de l'irrévocable. Cet élément pèse surtout lorsque la conscience embrasse toute une vie passée, tout le péché d'une longue période. C'est alors que l'on voit paraître ces angoisses du réveil, ces douleurs de la conversion, ces doutes sur le salut, cette soif de la grâce, qui marquent si souvent l'enfantement de l'homme nouveau à Christ.

Le sentiment de l'irrévocabilité de la coulpe cherche à s'exprimer par des images, et cela d'une manière tantôt plus objective, tantôt plus subjective. C'est le courroux de Dieu qui a été excité, c'est une souillure qui a été contractée, c'est une dette dont le pécheur ne peut s'acquitter. Il en est de même de la grâce, dont les différents noms correspondent à ceux que nous venons de rappeler. A l'idée de la dette répond le besoin de la rémission et de la rédemption; à l'idée de la souillure, le besoin de la purification; à l'idée de la colère de Dieu, le besoin de l'expiation et de la réconciliation. L'histoire des religions nous montre l'homme cherchant sans cesse la satisfaction de ces besoins, soit dans les souffrances dont il se charge personnellement comme en compensation des jouissances du péché, soit dans la substitution d'une victime qui concilie l'exigence de la loi et la conservation du pécheur.

C'est une grande erreur de ne voir dans des besoins si profonds que des notions erronées ou des images arbitraires [1]. La conscience ne se trompe jamais à ce point. Sous une enveloppe imparfaite se trouve toujours une réalité morale. Le sentiment de l'irrévocabilité de la coulpe est authentique. Il repose, au fond, non sur des notions abstraites de la dignité du juge ou de la majesté de la loi; ce n'est là qu'une enveloppe juridique; mais sur la nature même du péché. Le péché, nous l'avons vu, ne se com-

1 Comme le fait Rückert, I. p. 211, 348.

pose pas d'actes isolés et indépendants, mais chaque acte, émanant du caractère tel qu'il est déjà déterminé, tend à le déterminer davantage à son tour. Il n'est pas une de nos volitions mauvaises qui ne contribue pour quelque chose à fixer notre moi dans la direction de cette volition. Il n'est pas une action coupable qui ne projette son influence sur tout le reste de notre vie. Ainsi nous nous formons sans cesse nous-mêmes. Ainsi nous sommes les fils de nos œuvres. Eh bien ! le sentiment angoissant d'une coulpe ineffaçable n'est autre chose que l'intuition de cette propriété qu'a le péché de jeter racine dans la personnalité et de se perpétuer dans la vie. La coulpe est la conscience du désordre dans lequel nous nous trouvons par notre fait; la coulpe ineffaçable est la conscience de ce désordre comme irréparable. Non pas, sans doute, qu'il soit vraiment irréparable; mais le propre du sentiment est d'exagérer ainsi. L'amour et la douleur se croient éternels; le remords aussi. Il est de fait cependant que le temps calme le remords, lorsqu'il contribue en même temps à affranchir l'homme des conséquences morales de son péché. Au reste, si notre explication avait besoin de preuve, elle la trouverait dans un autre fait. Notre conscience nous reproche certaines fautes beaucoup plus que d'autres, et celles qu'elle nous reproche le plus sont celles qui sont le plus décisives pour la formation du caractère.

Quoi qu'il en soit, le pécheur a conscience de son péché comme irrévocable, et c'est là la cause de son désespoir. Guéri de son péché, il sentirait bien que ce péché est effacé par cela même; aimant Dieu, il saurait bien que Dieu ne peut le repousser. Mais il s'agit précisément de savoir comment le pécheur peut arriver à aimer Dieu, lorsqu'il se sent pécheur et par là même séparé de Dieu. Pour aimer Dieu, il faut que je me sente aimé de lui, et comment puis-je me sentir aimé de lui lorsque je me sens plongé dans le mal? Tels sont les termes d'un nouveau problème réel, pressant, qui se représente sans cesse dans l'expérience intime, problème que l'apôtre Paul a cherché à résoudre par la doctrine de la justification, problème que méconnaissent, au grand détriment de leur théorie, tous les théologiens qui ne voient dans le salut que la sanctification, sans penser que la sanctification exige la solution préalable de la difficulté dont il s'agit.

Il ne servirait de rien de chercher à lever cette difficulté au moyen de l'analyse de la notion du péché, telle que nous l'avons présentée plus haut. En vain démontrerait-on à la conscience angoissée que, si le péché, en tant que péché, est ce qui ne doit pas être, le péché est en même temps la condition de notre développement humain. En vain répéterait-on que Dieu nous aime malgré notre péché parce qu'il nous veut comme êtres moraux et spirituels, c'est-à-dire avec toutes les conditions de la vie spirituelle et morale. Le pécheur auquel on soumettrait ces considérations ne pourrait en tirer aucune consolation, parce qu'elles appartiennent au point de vue de l'intelligence, de la science, de la théodicée, mais sont étrangères au point de vue de la conscience. Il est inévitable que le pécheur, placé sous l'influence de son péché, le sente comme absolu et irrévocable, c'est-à-dire comme péché, et il serait contradictoire qu'il pût le considérer comme condition de son développement, parce que alors il ne le sentirait plus comme péché. En d'autres termes, le point de vue de la conscience est celui de l'expérience subjective, tandis que le point de vue de la théodicée est celui de la contemplation objective; l'un nous montre le moi, l'autre nous montre l'homme en dehors de nous; le premier ne laisse apercevoir qu'un moment donné, celui de l'expérience personnelle, celui du sentiment éprouvé, tandis que le second embrasse l'ensemble de la vie de chacun et même de l'humanité. On comprend, dès lors, que ces deux points de vue s'excluent sans néanmoins se contredire, et qu'on puisse se transporter de l'un à l'autre sans parvenir jamais à les réunir.

Il y a donc double problème; problème théorique, la conciliation de la conscience qui présente le péché comme irrévocable, et de l'intelligence qui ne peut le concevoir que comme la condition d'autre chose; problème pratique, la possibilité pour le pécheur d'aimer un Dieu par lequel il se sent condamné. La solution de ces deux problèmes se trouve dans l'Évangile, c'est-à-dire dans la foi au Dieu qui est compassion. Jésus-Christ n'est pas venu faire que Dieu nous aimât; il n'est pas davantage venu nous enseigner l'amour de Dieu comme une vérité étran-

gère et surnaturelle; mais en ceci, comme en toutes choses, il a révélé Dieu à l'homme en révélant la conscience à la conscience; il nous a montré, à la fois inscrite et cachée dans notre cœur, la leçon qu'il voulait nous apprendre. Cette leçon, la voici : Dieu est essentiellement amour; ce n'est pas la colère, ainsi que le croyait l'ancien monde, c'est la pitié que Dieu éprouve pour le pécheur ; ses bras sont toujours ouverts; la foi n'est autre chose que la confiance dans la miséricorde infinie de notre Père. Notre Père! on peut dire que toute l'œuvre de Christ a eu pour but de nous apprendre à prononcer ce mot.

Nous disons que l'amour de Dieu révélé par l'Évangile et devenu la conquête spirituelle de l'humanité chrétienne, est le mot du problème que nous avons posé. Qu'on le remarque, en effet. Au fond de la foi au Dieu qui est amour, se trouve la foi à un Dieu qui est plus fort que le péché, ou, ce qui revient au même, la confiance que le péché n'est que relatif. Croire à l'amour de Dieu pour le pécheur, c'est croire que Dieu veut notre salut, c'est croire qu'il peut nous sauver, c'est croire, par conséquent aussi, que le péché n'est pas absolu et que Dieu saura l'amener à servir ses desseins de miséricorde. On le voit, la foi évangélique a l'intuition immédiate et profonde de cette vérité que le péché n'est là que pour être nié, en d'autres termes, qu'il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité à travers l'éternité.

Nous ne terminerons pas ce travail sans réclamer l'indulgence de nos lecteurs. Nous désirons que, dans ces pages, on voie simplement un essai et une recherche. En effet, s'il ne nous appartient pas de formuler dogmatiquement des résultats, on ne saurait nous défendre d'examiner les questions. D'un autre côté, ceux qui savent combien les écueils sont nombreux dans le sujet que nous avons traité, comprendront nos hésitations et sauront excuser nos erreurs. Dans tous les cas, nous éprouvons le besoin de rappeler que l'hospitalité dont nous jouissons

dans cette Revue n'établit aucune solidarité de vue entre nous et nos collaborateurs. Est-il besoin d'ajouter que nous serions heureux de voir la question du péché traitée ici par quelque plume plus habile que la nôtre, et les solutions que nous avons hasardées contrôlées sans ménagements? Personne ne trouve la vérité à lui seul; la vérité se dégage des efforts de tous.

EDMOND SCHERER.

DU PÉCHÉ

A PROPOS DE L'ARTICLE DE M. EDMOND SCHERER

Sur le même sujet.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Août 1854.

Depuis que la *Revue de théologie,* par l'organe de son rédacteur habituel, avait repoussé avec énergie les accusations de hégélianisme formulées contre le nouveau journal, ceux qui de loin, mais avec sympathie, avaient salué son apparition, s'étaient réjouis et, de ce côté-là du moins, rassurés sur ses tendances. M. Colani avait fortement et nettement accentué l'idée de la chute. Il avait dit : « La volonté créée a fait dévier son axe de la ligne où se meut la volonté créatrice. L'homme n'est point identique à son idéal, » — et, pour bien expliquer le sens qu'il attachait à ces derniers mots, il avait ajouté : « L'homme est dans un état *de décadence.* A cet état, Jésus, Fils de Dieu, est venu porter remède ;..... il n'est pas le produit de l'humanité dans l'état actuel ; il en est le Sauveur. Voilà le fil qui nous guide dans l'étude de l'ardu problème de la solidarité générique des hommes, dont les deux pôles sont la chute commune et le salut commun, etc. » Après cela, l'auteur avait raison de s'écrier : «On voit si nous nous rapprochons de la philosophie hégélienne ! » l'accusation était réduite au silence ; les amis étaient rassurés.

Aujourd'hui nous ne répéterons point la grosse injure que la *Revue* a si vaillamment repoussée. D'ailleurs, bien que l'article auquel nous venons de faire allusion parût engager d'autres noms que celui qui l'a signé, nous n'avons garde d'oublier que chaque rédacteur répond individuellement des opinions qu'il émet. Soit; ne nous adressons donc qu'à M. Scherer; cela peut avoir quelques inconvénients; mais ce ne sera pas notre faute si nous avons l'air de le prendre personnellement à partie.

L'étude sur *le Péché* a sans doute été remarquée par tous les lecteurs attentifs, et, il faut le dire, plusieurs de ceux qui suivent avec intérêt le mouvement de la pensée théologique dont la *Revue* est l'organe, ont éprouvé, nous le savons, une impression douloureuse et une sorte d'effroi à la lecture de ce travail. Il leur a paru évident que l'auteur avait laissé échapper ou, que sais-je? volontairement abandonné le fil qui devait le guider dans l'étude de l'ardu problème de la solidarité générique des hommes, dont les deux pôles sont, comme le disait M. Colani, la chute commune et le salut commun. — Au lieu de cette idée de chute, *de décadence*, si nettement accentuée dans les lignes qui précèdent, de quoi s'agit-il aujourd'hui? Au système qui rend compte de la notion du péché par l'hypothèse d'un idéal perdu, M. Scherer oppose le système qui rend compte de cette même notion par la conscience d'un idéal à atteindre. La rédemption, pour lui, n'est plus la rédemption, mais le complément de la création ou la création continuée. Il reproche à la doctrine reçue de n'avoir pas compris que, si la désobéissance est un péché et, par conséquent, en un certain sens, une chute[1], cette chute est en même temps la condition d'un état nouveau et supérieur, à savoir de la connaissance, de la conscience, de la liberté, de la vertu. Enfin, son exégèse *ose* tenir compte du sens profond du mythe de la chute, sens qui se trouve tout entier, nous dit-on, dans cette parole de celui que

[1] On dit quelquefois, en physique, que la marche peut être considérée comme une succession de chutes; à chaque pas l'équilibre du corps humain est rompu, puis retrouvé; c'est par ces chutes successives que nous marchons, que nous avançons. Eh bien! c'est dans le même sens, mais au moral, que M. Scherer parle de la chute.

Jésus appelle le père du mensonge, mais qui devient pour M. Scherer le prophète de la vérité : « Au jour que vous en mangerez, vos yeux seront ouverts et vous serez comme des dieux! » — En un mot, et puisque Dieu lui-même semble avoir donné raison à Satan en disant : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, » — ne reculons point devant cette dernière hardiesse et proclamons sans crainte que le péché est « la condition du développement moral, que le péché est l'initiation à la vie spirituelle! » (p. 343 et 344.)

Quand j'ai parlé d'une impression de douleur et d'effroi à la lecture de semblables propositions, je pense que peu de gens trouveront que nous nous effrayons sans motifs. Ne s'agit-il pas, en effet, de tout ce qu'il y a de plus fondamental dans la conscience et dans la religion? Ce n'est plus le Livre, ce ne sont plus quelques formules de la dogmatique traditionnelle qui sont soumis à une critique libérale, s'appuyant sur les données immédiates de la conscience ou sur les faits de l'histoire; c'est la conscience elle-même, ce sont les éléments constitutifs de la vie morale qui sont remis en question et, pour dire notre pensée entière, dépouillés de toute réalité, réduits à n'être plus qu'une vaine illusion d'optique dont se débarrassera tout homme raisonnable qui consent un moment à monter sur ses propres épaules, comme on l'a dit, afin de jeter un regard curieux au delà de l'horizon obscur et borné de sa subjectivité. — A Dieu ne plaise que nous nous permettions d'accuser les intentions de l'auteur ou de lui imputer toutes les conséquences possibles du système dans lequel sa pensée s'est un moment égarée. Non; M. Scherer, comme beaucoup d'autres avant lui, veut sincèrement sauvegarder les intérêts de la moralité, et il se flatte d'y parvenir avec la théorie qu'il embrasse. Disons-le humblement, mais avec franchise et avec énergie : nous croyons qu'il se trompe. Il garde le mot, mais la chose lui échappe, et les faits de conscience, qu'il analyse quelquefois mieux que personne, deviennent, dans son système, la chose du monde la plus inexpliquée, la plus inexplicable; car si on leur laisse quelque réalité, ce ne peut être qu'au prix de la véracité de Dieu et ainsi en renversant ce qui est pour nous la première base de toute connaissance, de toute certitude.

Pour prendre la question comme M. Scherer lui-même l'a posée, il s'agit d'examiner si l'on peut s'arrêter à la notion qu'il donne du péché sans y trouver la négation du péché. Ou, pour nous servir des termes que nous fournit un ancien article de la *Revue*, « est-il bien permis encore de parler de *faute*, puisque, au point de vue de l'auteur, ce qu'on appelle la chute de l'homme est après tout le plus grand pas qu'il ait fait vers sa grandeur? N'est-ce pas un abus de langage que de donner encore le nom traditionnel et flétrissant de chute à cette heureuse (et d'ailleurs inévitable) détermination de l'homme ? »

. . . .

M. Scherer part de l'observation psychologique. Il veut décrire et analyser fidèlement le fait de conscience; mais il ne renonce pas à indiquer par cela même et à préparer la solution du problème métaphysique. Telle est bien, en effet, la double physionomie que présente son travail, mélange assez singulier d'observation et de spéculation. Mais au lieu que l'observation serve réellement de base à la spéculation, celle-ci conserve bien plutôt une place indépendante; surtout elle a le dernier mot. Elle ne cède le pas en apparence que pour mieux venir effacer, d'un pied ferme et sûr de lui-même, les traces peu profondes que laisse sa devancière. Son rôle est de venir faire le vide dans les notions fournies par l'observation et dire le contraire de l'expérience morale. Qu'on ne croie pas que j'exagère. M. Scherer, à la fin de son travail, reconnaît qu'il en est ainsi et ne cherche point à s'en excuser ; cela doit être. « Le point de vue de la conscience est celui de l'expérience subjective, tandis que le point de vue de la théorie est celui de la contemplation objective. Ces deux points de vue s'excluent, — sans se contredire, aojute-t-on, il est vrai (comprenne qui pourra!); — on peut se transporter de l'un à l'autre, sans parvenir jamais à les réunir » (p. 347). Eh bien! c'est ce qu'a fait M. Scherer; il s'est transporté d'un point de vue à l'autre; il n'est pas parvenu à les réunir. Cependant qu'on ne s'imagine pas qu'il s'agisse pour lui d'une de ces antinomies devant lesquelles notre pensée ne peut que s'incliner humblement. Non, le point de vue subjectif nous montre l'apparence; le point de vue objectif, la réalité; le premier nous donne l'illusion; le second, la vérité; le croyant se sent coupa-

ble, condamné et puis pardonné; le sage sait que chacun de ses mouvements est un pas vers l'idéal.— Ainsi le but, annoncé timidement, j'en conviens, n'est pas atteint. Ce n'est pas une solution, c'est un sacrifice; le nœud n'est pas dénoué, il est coupé par le tranchant de la dialectique au profit de la spéculation. On nous dit, il est vrai, que le problème théorique, comme le problème pratique, trouve sa solution dans l'Evangile, c'est-à-dire dans la foi au Dieu qui est compassion. Mais encore, quelle est cette solution? « Au fond de la foi au Dieu qui est amour, nous dit-on, se trouve la foi à un Dieu qui est plus fort que le péché, ou, *ce qui revient au même*, la confiance que le péché n'est que relatif.» — (La question est précisément de savoir si cela revient au même; la foi ne l'accorde pas!) — « On le voit, poursuit-on, la foi évangélique a l'intuition immédiate et profonde de cette vérité que le péché n'est là que pour être nié; *en d'autres termes*, — (les termes seuls sont-ils changés?) — que le péché n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité à travers l'éternité. » On le voit, dirons-nous à notre tour, l'expérience morale et la foi évangélique sont bon gré, mal gré, réduites à n'être qu'un pressentiment ou une expression imparfaite de la *vérité vraie* fournie par la spéculation.

Dès le début, M. Scherer cherche à découvrir, non-seulement la nature positive et la forme générale du péché, mais aussi sa raison d'être. *La raison d'être du péché!* Voilà un de ces mots significatifs qui mettent à nu le fond de la pensée. Comment! avant d'avoir observé soigneusement les diverses manifestations du péché, afin de déterminer, d'après l'expérience, sa nature positive et sa forme générale, vous posez *à priori* que le péché a une raison d'être, et vous cherchez à la découvrir. Vous vous disposez à prononcer un jugement avant que la cause ait été instruite et les témoins entendus! Jusqu'ici vous nous avez accoutumé à une méthode plus rigoureuse et plus sage. La raison d'être du péché !..... Mais, ne le voyez-vous pas, cette préoccupation intempestive va inévitablement fausser votre analyse. Voici un accusé, peut-être un coupable; mais d'avance, pour vous, c'est un innocent. N'est-il pas plus qu'évident que celui qui veut à tout prix découvrir la raison d'être du péché est sur la voie de le nier? Car, si le péché a une raison d'être,—c'est-à-dire non-seulement

une raison *d'être possible*, mais d'exister, *d'être là*, — il est nécessaire comme la raison, il a le droit de se produire, il a sa causalité en Dieu, il est dans l'ordre de la nature; en un mot, il n'est plus le péché.

Aussi je ne m'étonne, après cela, ni de ce qu'il y a d'incomplet dans votre analyse, ni des affirmations dogmatiques dans lesquelles elle se perd aussitôt. Quoi! tout revient donc, dans le phénomène du péché, à la dualité de notre nature, à la lutte inévitable entre le corps et l'esprit, entre la jouissance et le devoir, entre une nécessité toute spirituelle et une satisfaction naturelle et prochaine. En vérité, on ne s'attendait pas à rencontrer chez M. Scherer une étude aussi superficielle d'un sujet si important et si complexe. Permis aux hommes du monde de se contenter de si peu ; à lui, non. — Je ne veux pas ici reproduire la belle étude psychologique de Julius Müller, que M. Scherer connaît certainement mieux que moi. On peut contester les conclusions du livre de ce théologien consciencieux, on peut critiquer ses hypothèses ; mais il n'est pas permis de ne pas le suivre dans la judicieuse analyse où, après avoir constaté les formes et manifestations diverses du péché, il définit ce qui en constitue la nature positive et ce qui en fait l'unité.

Admettons un moment que tous les péchés puissent être ramenés à la prépondérance de l'élément inférieur de notre nature, à l'avance que la chair (dans le sens vulgaire du mot) a prise sur l'esprit[1] ; admettons-le, dis-je, un moment; il faudrait toujours expliquer d'où vient que l'élément qui, de votre aveu, est supérieur à l'autre, apparaît, en fait, comme subordonné. Ne l'avez-vous pas dit : « La réalisation du bien est une satisfaction du moi, la plus haute satisfaction même dont le moi soit susceptible, puisque le bien est la destination suprême de l'homme et que la satisfaction est la conséquence nécessaire d'une destination atteinte » (p. 322)[2]. Eh bien! je le demande, comment se

1 *Cette avance constitue précisément le péché,* dit M. Scherer (V. plus haut, p. 166), et, s'il reconnaît incidemment que certaines manifestations du péché se développent au milieu du mépris et du sacrifice des satisfactions sensuelles, il est sûr qu'il ne tient aucun compte de ce fait dans les prétendus résultats de son analyse.

2 P. 247 du présent volume, d'après lequel nous citons désormais.

fait-il que l'homme sacrifie cette satisfaction suprême pour courir après la satisfaction des besoins et des désirs de sa nature inférieure? D'où vient cette perturbation, ce renversement de l'ordre naturel? — Vous nous dites que « la nature sensible nous sollicite à l'agréable, au plaisir; la nature spirituelle, au bien; et qu'entre ces deux sollicitations, entre ces deux satisfactions de genres différents, *on comprend* comment le péché a pu prendre naissance. » — *Nous voyons*, *nous savons* que le péché a pris naissance; mais non, vraiment non, — nous avons beau nous placer à votre point de vue, — *nous ne comprenons pas comment il a pu prendre naissance.* Nous ne comprenons pas comment l'agréable peut l'emporter sur le bien, qui est, dites-vous, un sentiment primitif et spontané de la conscience; nous ne comprenons pas comment les sollicitations à une jouissance prochaine se montrent plus puissantes que celles, seules absolues, de notre nature spirituelle. En d'autres termes, pourquoi, pourquoi donc la réalisation du bien ne nous apparaît-elle pas toujours comme la plus haute satisfaction du moi, et d'où vient que le bien, qui doit être un sentiment primitif et spontané de la conscience, se présente plutôt à elle comme une obligation ou comme un commandement en opposition avec les inclinations de notre volonté et de notre cœur?

Chose étrange, après avoir voulu nous expliquer comment le péché a pu prendre naissance dans ce conflit entre une nécessité toute spirituelle et une satisfaction naturelle et prochaine, M. Scherer proteste contre l'idée que l'organisme physique soit de lui-même la source du péché, ou que le péché soit nécessairement donné avec le corps. Si nous le comprenons bien, cela ne veut pas dire autre chose sinon que là où il n'y a pas dualité de nature, il ne peut pas être question que le phénomène du péché se produise. Au reste, nous allons examiner de plus près ce que signifie ou ce que vaut la dite protestation. Pour cela il suffit de rapprocher le point de départ et la conclusion. « Le péché, nous dit-on, apparaît sous la forme d'une dualité de la nature humaine; la chair lutte avec l'esprit et l'emporte sur lui. Voici maintenant ce qu'on pourrait ajouter : La vie de l'homme est un développement, et le point de départ de ce développement est l'animalité. Or, la loi propre de l'animalité, c'est la satisfaction. Mais, tandis que

la chair est là, dès le commencement, avec tous ses instincts et toutes ses exigences, l'esprit ne s'éveille, ne se forme, ne se produit que peu à peu.... L'homme est dualité, et il se forme dans la lutte. Mais, qui dit lutte, dit imperfection, faiblesse relative des principes qui sont en lutte. Il ne faut pas dire que le péché provient de la puissance de la chair; car alors la chair serait son siége et il ne serait plus le péché, *il faut dire qu'il provient de la faiblesse de l'esprit...* » — A la bonne heure: mais d'où vient cette faiblesse de l'esprit? Qu'on y prenne bien garde, dans le système de M. Scherer, elle ne provient nullement d'un premier péché qui aurait énervé nos forces pour le bien. Cette faiblesse de l'esprit, dans les efforts qu'il fait pour se dégager, pour se produire suivant les lois qui lui sont propres et dominer la nature sensible; cette faiblesse, dis-je, est donnée, sans aucune participation du moi, par une nécessité venant de plus haut que lui. « L'esprit est faible, parce qu'il ne se forme qu'au moyen d'un développement, et que ce développement lui-même ne s'accomplit que dans une lutte.» Voilà tout, et en vérité nous ne voyons pas comment on échappe à cette conséquence : que le péché est nécessairement donné avec le corps. Mais, en tout cas, cette faiblesse de l'esprit, ce manque d'énergie, qui ne lui permet pas encore de soumettre à ses lois la nature sensible et de s'en faire un organe docile, ne peut absolument plus être considérée comme une altération; c'est une imperfection relative, non une chute; dans le monde moral il n'y a plus que des différences de degré et non une opposition positive de bien et de mal. L'esprit n'est pas égal chez tous les hommes ni à tous les moments du développement, voilà tout; tantôt il soumet la nature sensible, et le résultat est la vertu; tantôt il succombe, et le résultat s'appelle alors le péché ou le vice.

Sans insister, pour le moment, sur l'atteinte profonde que cette théorie nous paraît porter au sentiment moral, et pour nous en tenir à la simple observation des faits extérieurs, nous nous demandons ce qui devrait arriver si le péché et le mal ne consistaient que dans cette avance que la chair a prise sur l'esprit? Ne faudrait-il pas s'attendre à trouver la puissance du mal plus grande chez l'enfant que chez l'homme fait, et à voir le péché disparaître ou diminuer en proportion du développement de l'esprit? Et

pourtant, qui osera soutenir qu'il en soit ainsi; qui sera assez aveugle pour nier que la plus terrible corruption morale s'associe souvent avec la culture la plus raffinée?

Non, non; il n'est pas vrai que toutes les manifestations du péché puissent être ramenées à l'opposition de nos deux natures. M. Scherer nous le dit lui-même, « il en est, telles que l'orgueil et l'ambition, qui se développent au milieu du mépris et du sacrifice des satisfactions sensuelles. Mais, ajoute-t-il, il n'en est pas moins vrai que la jouissance physique est l'occasion la plus prochaine du péché et qu'elle en constitue la forme la plus fréquente. » Eh! sans doute, la forme la plus fréquente, mais non la seule, mais non la plus grave. Que faites-vous donc de l'orgueil? et comment l'usage biblique du mot *chair*[1] peut-il se concilier avec l'usage que vous en faites vous-même. — En résumé, cette théorie ne s'attache qu'à une moitié des phénomènes et ne songe pas même à expliquer les autres. Elle ne veut voir dans le pécheur qu'un être qui est en marche vers son idéal, et non un être qui est tombé pour avoir voulu s'élever au-dessus de la place que le Créateur lui avait assignée. Fille de l'orgueil, elle ne peut qu'avoir des ménagements pour son père et le nourrir après avoir reçu de lui le jour.

Remarquons-le en finissant, cette théorie s'approprie également aux deux directions en apparence si opposées entre lesquelles, de nos jours, les hommes qui n'ont pas su trouver dans l'Evangile la paix de leur cœur et l'harmonie de leur pensée, semblent se partager de plus en plus. Si le péché ne provient que du conflit entre les sollicitations de la raison et la satisfaction des appétits physiques, qu'y a-t-il à faire pour rétablir l'ordre dans nos sociétés si agitées? Travaillez au bien-être de tous, donnez satisfaction à tous les besoins, à tous les appétits, à toutes les passions; au lieu de vouloir comprimer ces forces naturelles, la raison ne vous dit-elle pas de leur donner une place et de l'emploi? faites droit à tous ces instincts légitimes, au lieu de les contrarier; alors, avec le bonheur, l'harmonie sera rétablie dans la société et dans le cœur de l'homme, et le but suprême de la civilisation sera atteint.

On n'échappe à ces déductions que par une conception

[1] Voyez, en particulier, Coloss. II, 18-23.

de la vie qui n'est pas, quoi qu'on puisse d'ailleurs en penser, à la portée du vulgaire; aussi les masses s'arrêteront-elles toujours à la première manière de voir. Arrêtez, crient quelques voix moroses, mais qui trouvent cependant de l'écho dans bien des âmes; arrêtez, imprudents et insensés; ne cherchez pas l'impossible, et ce qui d'ailleurs, si c'était possible, emporterait la destruction de l'homme. Ne cherchez pas l'harmonie de vos deux natures, ce serait vous suicider. La lutte est nécessaire à votre développement, « le rôle de la douleur, comme celui de la jouissance, « est fondamental dans l'économie de la nature humaine.» L'esprit n'a de vie qu'en niant incessamment ce qui n'est pas lui, en immolant éternellement la chair. Il y a là une opposition irréductible de sa nature. Dieu n'a pas seulement voulu la douleur comme une conséquence de vos fautes, comme un châtiment qui, sous sa main paternelle, doit contribuer à votre relèvement; Dieu a voulu, Dieu veut la douleur, l'entendez-vous bien! comme un élément fondamental de votre nature. Vous voulez vivre; vous demandez le bien-être. Donnez plutôt et multipliez les privations, les renoncements, les souffrances; car c'est sur ce chemin de la croix, c'est dans ces luttes amères, que l'esprit grandit et se fortifie; c'est là qu'il rencontre, non pas le triomphe, — Dieu nous en garde! car dans le dernier triomphe nous trouverions l'anéantissement, — mais c'est là qu'il rencontre le perpétuel mouvement de la vie. C'est ainsi que le moderne socialisme naturaliste et le vieil ascétisme mystique, creusé plus ou moins profond, inclinant tantôt au dualisme, tantôt au panthéisme, peuvent tour à tour trouver leur point de départ dans le même principe, à savoir la négation de la chute et l'explication du péché par la dualité de notre nature.

Après avoir défini, comme nous venons de le voir, la nature positive (?) et la forme générale du péché, afin de préparer la découverte de sa raison d'être, M. Scherer revient à l'analyse d'un fait moral de la plus haute importance. « Le sentiment moral, bien différent du sentiment esthétique, donne naissance à un jugement d'une nature spéciale. Nous lions l'acte mauvais à la personnalité de celui qui l'a commis; nous déclarons cet acte coupable et nous le reconnaissons digne de châtiment. C'est là que le

phénomène moral se sépare de tout autre phénomène psychologique. C'est là enfin que la question qui nous occupe doit chercher ses termes, comme aussi c'est à ces données authentiques que la science doit sans cesse revenir sans jamais se permettre d'en méconnaître ou d'en déguiser la portée. » Impossible de mieux penser, ni de mieux dire ; nous sommes heureux de rencontrer de telles paroles ; reste à savoir ce que deviennent dans le système ces données authentiques dont la science ne doit jamais se permettre de méconnaître ou de déguiser la portée.

Nous arrivons ainsi, avec M. Scherer, à l'éternelle question de la liberté.

Le rapport tout particulier que nous établissons, dans le domaine moral, entre l'acte et l'agent, suppose que celui-ci est un agent libre. Eh bien ! qu'est-elle, cette liberté qui fait de l'homme, non pas un instrument, mais un véritable agent et par conséquent un agent responsable?

M. Scherer répond : *La liberté n'est que la faculté que possède le moi de se déterminer par lui-même.* Par lui-même et non *lui-même*, notez-le bien. Ce sont deux choses fort différentes, comme l'auteur ne tarde pas à nous le rappeler en nous avertissant que la question de savoir si le moi est ou n'est pas antérieurement déterminé, n'est en rien préjugée par sa définition. Vous vous étonnez, il est vrai, qu'on puisse parler de détermination pour le moi antérieurement déterminé ; vous vous demandez si ce mot est bien choisi, si celui d'*évolution* ne conviendrait pas mieux; enfin, si la faculté de se déterminer ne suppose pas quelque indétermination. Ici, comme ailleurs, je le crains, nous retenons le mot, mais nous allons voir s'évanouir la chose.

En d'autres termes[1], dit M. Scherer, la liberté est-elle

[1] Cette expression *en d'autres termes*, ou le procédé qu'elle représente, joue un grand rôle chez M. Scherer, ainsi que chez nombre de philosophes ou de théologiens de tous les temps. Comme les alchimistes, qui croyaient parvenir à faire de l'or en transformant les métaux les plus vulgaires, et qui ne parvenaient qu'à produire le vide ou un résidu terreux dans leur creuset; de même nos philosophes, à force de transformer *en d'autres termes* les simples et vulgaires données du bon sens ou de la foi, ne parviennent pas à dégager l'or pur de la vérité ; mais ils consument ce qu'ils possédaient et se donnent mille peines pour arriver aux formules les plus vides ou les plus ternes.

absolue ou relative? Et il ajoute : Définir l'une de ces notions, c'est définir l'autre. — Un moment! Si je comprends bien, vous voulez dire que définir ce que certains penseurs appellent simplement *la liberté*, et ce qu'il vous convient, à vous, d'appeler *la liberté absolue*, ce sera définir ce qu'est la liberté relative et en donner une notion précise. A la bonne heure; seulement l'opposé de la liberté, c'est pour moi, — jusqu'à preuve du contraire, — la nécessité. Quand donc vous aurez repoussé ce que vous appelez la notion absolue de la liberté, qui pour moi est tout simplement la notion de la liberté, — vous n'aurez point encore établi que votre liberté relative puisse encore s'appeler la liberté. Au reste, c'est bien ainsi que vous l'entendez; dans la suite de votre travail vous renoncez à faire sonner ce mot si cher de *liberté*, suivi de son qualificatif *relative*, et le moment vient où, parlant clairement, vous reconnaissez « qu'entre les théories qui tirent le péché de la liberté et « celles qui le regardent comme ayant sa cause dans les con- « ditions de la nature humaine, il n'y a rien» (p. 166). Ainsi, en définitive, le mot et la chose disparaissent également.

Revenons à la définition de la liberté absolue. « La notion absolue de la liberté est celle qui considère la volonté comme indépendante de l'enchaînement général des causes, ou, si l'on veut, comme la faculté de produire un commencement absolument nouveau. » Cette notion est la nôtre, hâtons-nous de le dire, et reconnaissons en même temps que M. Scherer présente l'opinion qu'il combat dans son jour le plus favorable. Les partisans de la liberté absolue ne prétendent pas que l'homme soit jamais, ni qu'il ait jamais été table rase; la liberté de choix n'implique pas nécessairement le vide complet ou le parfait équilibre. Non, « l'homme ne se détermine jamais sans motifs; mais « les motifs ne le déterminent que par un acte de sa vo- « lonté. C'est elle qui fait choix de ces motifs et qui, par « son adhésion leur donne l'efficacité et les fait être mo- « tifs. » Parlons, tant que vous voudrez, du moi comme primitivement ou naturellement déterminé, mais expliquons-nous : En recevant une destination, l'homme reçut un appel à la remplir; le bien, nous le disons avec vous, est un sentiment primitif et spontané de la conscience; il y a plus, la réalisation du bien est la plus haute satisfaction dont le moi soit susceptible. Voilà donc une impulsion

et de puissants motifs pour la volonté; mais cette impulsion et ces motifs s'adressent à l'esprit, en tant que l'esprit peut vouloir, et tous les motifs imaginables ne sauraient le contraindre; ils ne deviennent déterminants que par un acte de la volonté, — de la volonté qui peut faire choix entre des motifs divers et ainsi porter la responsabilité de son choix.

M. Scherer reconnaît que cette notion de la liberté a des partisans illustres dans le passé, de nobles et éloquents représentants dans le présent. Mais la méthode par laquelle ils arrivent d'ordinaire à cette notion lui inspire des doutes involontaires. — Des doutes! et des doutes involontaires! je le crois bien; mais ici précisément il s'agit de faire usage, non de vos facultés dialectiques seulement, mais de vos facultés morales. *Le royaume de Dieu est forcé, et ce sont les violents qui le ravissent.* A vos doutes involontaires j'oppose l'adhésion volontaire que le principe de la liberté réclame de votre part.

Vous avez raison de le dire : *nous postulons* la liberté absolue, parce que nous ne croyons pas pouvoir sauvegarder autrement les intérêts sacrés de la morale et de la foi. Mais quoi! serait-ce là l'illusion d'esprits faibles et de cœurs pusillanimes? — J'en appelle à vos propres aveux. A la fin de votre travail vous reconnaissez « qu'il ne servirait à rien d'avoir recours à votre théodicée pour calmer les inquiétudes de la conscience, et *qu'il serait contradictoire que le pécheur pût considérer le péché comme condition de son développement*, parce qu'alors il ne le sentirait plus comme péché. » Mais, je le demande, n'est-ce pas implicitement avouer que votre point de vue spéculatif est *en contradiction* avec la conscience! Comme vous, je suis pleinement persuadé qu'un pécheur dans l'angoisse ne trouvera jamais aucune consolation dans votre théodicée; mais je ne suis point autant que vous rassuré sur les conséquences déplorables qu'un pécheur orgueilleux et endormi pourrait en tirer pour s'affermir dans ses mortelles dispositions.

Au reste, bien que nous parlions d'un postulat moral, nous n'avons garde d'abandonner le terrain de l'observation; nous nous y plaçons avec vous.

Le témoignage de la conscience à la liberté est double.

Il est direct en tant que l'homme se sent libre de pren-

dre un parti quelconque dans une circonstance donnée, libre de se déterminer à son gré.

Il est indirect en tant que la liberté est impliquée dans chaque jugement moral porté sur nous-mêmes ou sur autrui.

Pourquoi M. Scherer s'arrête-t-il si longtemps à discuter la valeur du sentiment immédiat de la liberté, et si peu celle du témoignage impliqué dans le jugement moral? Six grandes pages pour la première question; une demi-page pour la seconde! C'est se faire la tâche facile et glisser magistralement, je dirais presque légèrement, avec quelques aphorismes sur la partie la plus importante du sujet.

Que les observateurs ne sont pas d'accord sur la signification du sentiment immédiat de la liberté, tout le monde le sait, et nous dirons, avec M. Secrétan, que, sur ce terrain, la question pourrait rester longtemps suspendue. « Le fait certain que nous nous sentons libres suffit-il pour prouver que nous le sommes réellement? Il est permis d'en douter; le sentiment intime peut avoir ses illusions comme les sens extérieurs... Nous ne nous connaissons jamais tout entiers et jusqu'au fond; le fataliste nous en arracherait facilement l'aveu. Puis, décomposant l'idée de la liberté, il y trouverait deux éléments, la spontanéité et le choix. Il accorderait la réalité de la première pour concentrer son attaque sur le second. Il dirait : nous sommes le principe de nos propres actions; notre volonté est une force réelle; nous sentons la spontanéité de cette force et nous l'appelons avec raison notre liberté. Toute notre liberté est là. Avant d'agir, durant l'action elle-même et depuis, il nous semble à la vérité que nous pourrions faire autre chose que ce que nous faisons réellement; mais c'est une illusion. Nous agissons conformément à notre nature, que nous ne connaissons pas entièrement; s'il y a plusieurs possibilités, il n'y en a qu'une à la fois. Nous nous dirigeons toujours d'après des motifs, et le motif le plus puissant l'emporte. En réalité, nous ne connaissons pas toujours nos vrais motifs ni ce qui en fait la force prépondérante, parce que nous sommes un mystère pour nous-mêmes » (Secrétan, *Philosophie de la liberté*, I, p. 32).

Ou je me trompe fort, ou ces paroles que M. Secrétan met dans la bouche d'un fataliste résument parfaitement le point de vue auquel s'arrête M. Scherer. Ce qu'il appelle la liberté relative n'est pas autre chose que la spontanéité,

Notre volonté est une force réelle, qui a ses lois propres; en disant qu'elle est libre nous ne faisons qu'établir une distinction entre deux espèces de causalité; nous écartons l'idée d'une succession causale semblable à celle qui a lieu dans l'ordre physique; ensuite, nous affirmons que la volonté est l'expression ou l'exposant du moi; mais ce moi est toujours déterminé. Voilà tout; la notion de la liberté relative revient à celle de la spontanéité du moi. — « Il est clair, d'après cela, ajoute M. Scherer, que le sentiment de la liberté renferme une certaine illusion, à savoir le sentiment de l'entière indépendance du moi, de son entière indétermination. Mais ce sentiment vient de ce que c'est le moi lui-même qui est déterminé et de ce que je ne puis me distinguer de moi-même » (p. 156 et 157).

Ce qui précède, nous l'avons déjà dit, n'exigeait pas de si longs développements. Si l'on a voulu simplement établir que les observateurs ne sont pas d'accord et que l'observation psychologique, en tant qu'elle s'attache au sentiment immédiat de la liberté, ne fournit pas une preuve décisive en faveur de celle-ci, nous l'accordons. D'un autre côté, nous nions péremptoirement qu'elle autorise, comme on paraît le croire, une affirmation en sens contraire. La question reste en suspens. Qu'est-ce qui la décidera?

A nos yeux, c'est le témoignage de la conscience, en tant que la liberté est impliquée dans chaque jugement moral que nous portons sur nous-mêmes ou sur autrui.

« Le devoir, s'il est certain, prouve notre liberté, car il la suppose. Il ne saurait être question de devoir pour celui dont les actes ne seraient pas libres. »

« Mais est-il vrai que le devoir soit absolument certain? Si l'on peut mettre en question le témoignage du sentiment intime, ne peut-on pas mettre en question le sentiment qui nous atteste le devoir ? — Ce doute, répond M. Secrétan, « l'intelligence s'efforcerait en vain de le dissiper ; le cœur en triomphe sans peine. La science ne s'est jamais montrée si grande que le jour où, par la bouche d'un penseur généreux, elle a répété comme une humble écolière la réponse que dicte le cœur : Oui, certes, il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue ; mais ce doute est criminel, et *nous ne voulons pas l'accueillir.* »

Sur cette base inébranlable s'élève désormais le laborieux

édifice d'un système qui peut avoir ses ombres et ses imperfections, comme toutes les grandes synthèses où s'exerce la pensée humaine et où elle a si souvent échoué, — mais un système qui du moins a pour point de départ et pour boussole le besoin profond, je dis plus, *la ferme volonté* d'expliquer le devoir comme une réalité et non comme une illusion.

Nous l'avons déjà observé, M. Scherer passe bien légèrement sur le jugement moral. Son siége est fait, et il pense que ses affirmations ou ses transformations de formules auront facilement raison du témoignage de la conscience. Ecoutez :

« Je me condamne avec amertume pour un acte mauvais. Ce jugement implique que je ne *devais* pas accomplir cet acte. Mais, si je ne devais pas l'accomplir, je *pouvais* donc agir autrement. » Quoi ! sommes-nous d'accord? Est-ce que je poursuis un fantôme? M. Scherer reconnaît-il que la liberté de choix est prouvée par le témoignage de la conscience? Détrompez-vous et apprenez ce que signifie ici le mot *je pouvais :* — « Je pouvais, car j'ai agi sans être contraint, et, si mes penchants me portaient à l'acte que j'ai commis, ces penchants constituent mon moi, et je ne puis regarder leur influence comme une contrainte. La décision est venue *de* moi, car elle est venue *du* moi. » — Mais, encore une fois, « ce moi n'est jamais, ne peut jamais être qu'un moi déterminé, et, ne l'oublions pas, la vie de l'homme est un développement; le point de départ de ce développement est l'animalité, et la loi propre de l'animalité c'est la satisfaction. L'esprit ne se développe que peu à peu, dans la lutte; la conscience morale ne s'éveille qu'au moyen de l'opposition du péché. » — Telles sont les conditions naturelles, *nécessaires*, de son développement. Que signifie donc, dans votre système, ce mot *je pouvais?* Il est vrai, disons-nous, en appliquant ici vos propres paroles, il est clair que ce sentiment renferme une certaine illusion! Et comment l'expliquerez-vous, cette illusion? — Probablement comme Schleiermacher : Dieu a ordonné que l'impuissance relative du sentiment religieux et moral nous apparût comme péché, afin que le triomphe de ce même sentiment réalisé en Christ, et par Christ dans l'humanité, nous apparût comme Rédemption. — Au point de vue objectif, le péché n'est rien, rien qu'imperfection relative; au

point de vue subjectif, — qui n'est pas arbitraire, mais voulu de Dieu et implanté dans notre conscience, le *sentiment du péché* (identifié par conséquent avec le péché même) n'est là que pour nous servir d'aiguillon dans la poursuite de l'idéal.

Vous ajoutez que, si cette notion de la liberté — qui fait de la liberté une illusion — suffit pour expliquer la conscience, elle suffit pour garantir les intérêts de la morale. En vérité, si nous vous accordions les prémisses, la conclusion irait de soi. Mais nous n'accordons pas que la conscience soit expliquée ; vous n'en distinguez pas les éléments de manière à laisser à chacun sa valeur ; vous lui appliquez une sorte de procédé chimique qui la dissout, qui la transforme sous prétexte de l'expliquer. Nous n'accordons pas que les données authentiques auxquelles la science doit sans cesse revenir soient respectées. Non, il n'est pas vrai qu'en me condamnant j'affirme seulement ces deux choses : « que l'acte est mauvais, c'est-à-dire ne répond pas à l'idéal, et que cet acte est mien, c'est-à-dire accompli par moi.» *C'est-à-dire... c'est-à-dire...* Vous établissez là une double équation dont tout homme qui en comprend les termes et qui a une conscience contestera la justesse. Nous en appelons à toutes les consciences et d'abord à la vôtre. Est-elle satisfaite?— J'en doute; permettez-moi d'en douter; car, si je n'en doutais pas, — souffrez encore que je le dise, — je désespérerais de la vitalité de la *conscience chrétienne* et de ses droits à élever la voix dans les débats théologiques.

Après en avoir appelé à l'autorité de Leibnitz, de Schleiermacher, que sais-je ? de Harless (et pourquoi pas de Hegel ? je vous prie), M. Scherer finit par appeler en témoignage les partisans de la liberté absolue. « Ils déposent eux-mêmes, sans le vouloir, en faveur de la notion opposée. Il est intéressant de voir MM. Julius Müller et Rückert ballottés entre l'idée pélagienne de la liberté et l'idée augustinienne du péché... En ce qui concerne l'existence actuelle, ils sont de notre avis. Ils admettent la liberté absolue en droit, ils reconnaissent qu'en fait elle n'existe pas ou n'existe plus.»

Il n'est pas moins intéressant, dirai-je à mon tour, de voir M. Scherer un moment ballotté, lui aussi, entre l'idée d'une volonté expression d'un moi qui n'est jamais, qui ne peut jamais être qu'un moi déterminé, et l'idée d'un moi

qui se modifie par lui-même, qui *se détermine dans un sens contraire à sa direction morale antérieure*, c'est-à-dire, si les mots signifient quelque chose, qui possède cette liberté définie : *la faculté de produire un commencement absolument nouveau.*

Jusqu'ici la théorie de M. Scherer s'est présentée à nous d'une manière très-rigoureuse. Elle n'a de place que pour la spontanéité ; ce que l'homme appelle sa liberté n'est pas autre chose ; ses volitions ne sont que l'expression d'un moi déjà déterminé. M. Scherer reconnaît pourtant qu'il reste un phénomène à expliquer, et, si nous devons prendre au sérieux cet aveu, si le phénomène en question est autre chose qu'une vaine apparence, il serait plus exact de dire que tout reste à expliquer, que tout est à recommencer. Qu'on en juge : il s'agit de la modification du moi par le moi, et, pour prendre l'exemple le plus significatif, il s'agit de la conversion (p. 158).

Convenons que poser la question comme suit, c'est aborder bravement les difficultés : « Si les volitions ne sont que l'expression d'un moi déterminé, si la volonté n'est pas une puissance neutre et par là capable de réagir contre les penchants de l'individu, comment celui-ci peut-il se déterminer dans un sens entièrement contraire à sa direction morale antérieure ? Comment peut-il se convertir ? »

La difficulté, pour le dire en passant, existe pour d'autres que pour M. Scherer, en particulier pour les partisans de l'absolue corruption de la nature humaine, du *serf-arbitre* au sens augustinien et calviniste. Pour ceux-ci, il y a un expédient suprême, la prédestination, l'œuvre toute-puissante du Saint-Esprit, l'action magique de la grâce. Il va sans dire que tout cela est bien loin de la pensée de M. Scherer. La solution se présente à lui d'une manière beaucoup plus naturelle. Reste à savoir comment cette solution peut être mise en harmonie avec le système, ou qui l'emportera, encore une fois, de l'expérience ou de la spéculation !

En premier lieu, nous dit-on, « l'homme peut se convertir par un effet de la connaissance. L'homme n'apprend pas seulement ce qu'il veut apprendre ; il apprend sans cesse malgré lui. La société de nos semblables, le cours des événements, l'expérience de la vie, influent continuellement sur nous. Tous les jours nous apprenons quelque

chose,... c'est ainsi que l'homme se modifie à toute heure.» — Tant qu'il ne s'agit que de ces modifications involontaires que le moi subit, mais qu'il ne produit pas, le système reste entier, et le nouveau problème n'est pas même abordé. Ce n'est pas le moi qui modifie le moi; c'est le moi qui *est modifié* par des influences diverses qui se traduisent par des volitions qui en sont l'exposant. De cette manière vous expliqueriez facilement que, sous l'action de certaines influences, et d'influences essentiellement identiques, tous les hommes se convertissent ou plutôt s'améliorassent peu à peu; mais vous n'expliquez point ce qu'il y a de spécial dans le fait de la conversion tel que vous l'avez défini; surtout vous n'expliquez pas comment celui-ci se convertit et tel autre ne se convertit point.

Cependant M. Scherer reconnaît d'autres changements qui ne sont plus involontaires, mais *dans lesquels le moi agit sur lui-même*. —Nous voici au pied du mur; comment ferons-nous? — « On n'a pas assez remarqué, dites-vous, que cette action volontaire est nécessairement indirecte. Elle s'accomplit au moyen de l'attention. » — On n'a pas assez remarqué!... Je m'attendais à du nouveau; mais je vous demande bien pardon, vos remarques ont déjà été faites; seulement, quand d'autres se sont permis de les faire, elles n'ont pas trouvé grâce devant vos yeux. Sans aller chercher bien loin, je trouve dans votre propre travail (p. 153) la citation suivante de Joseph de Maistre. Après avoir affirmé comme nous que la cause déterminante et dernière de la volition est l'affinité de l'objet désiré avec la personnalité de celui qui désire, et qu'il ne dépend pas de nous de faire naître le désir, puisque nous ne pouvons pas faire naître dans l'objet la force qu'il n'a pas, non plus que la détruire dans le cas contraire, — il ajoute, à votre grand regret : « A quoi donc se réduit le pouvoir de l'homme? A travailler autour de lui et sur lui, pour affaiblir, pour détruire ou, au contraire, pour mettre en liberté ou rendre victorieuse l'action dont il éprouve l'influence. Dans le premier cas, ce qu'il y a de plus simple, c'est de s'éloigner, comme on éloignerait un morceau de fer de la sphère d'action d'un aimant si on voulait le soustraire à l'action de cette puissance, etc. » Eh bien! je vous le demande, qu'est-ce dire si ce n'est ce que vous dites vous-même? Le moment vient enfin où vous aussi demandez:

A quoi donc se réduit le pouvoir de l'homme sur lui-même? Et vous répondez : « En détournant son attention de la satisfaction pour la porter sur l'idée du bien, de sa majesté, de ses droits, l'homme se met en contact avec des considérations qui vont devenir pour lui des motifs déterminants... C'est par l'acte mixte (moitié intellectuel, moitié moral) de l'attention, qui en lui-même semble n'engager à rien et ne rien décider, et qui introduit seulement à sa suite des motifs déterminants, c'est par ce procédé indirect que l'homme agit sur sa propre volonté et parvient à se modifier, tout en prenant son point d'appui dans son moi lui-même. Le même principe, dites-vous ensuite, explique l'usage et l'importance de l'ascétisme, cette partie capitale de la morale pratique. L'ascétisme, pris dans ce qu'il a de plus général, *consiste à se placer en dehors des sollicitations mauvaises et dans un milieu capable de nous porter au bien ;* » en d'autres termes, selon les expressions de Joseph de Maistre, l'ascétisme consiste à s'éloigner comme on éloignerait un morceau de fer de la sphère d'action d'un aimant si on voulait le soustraire à l'action de cette puissance. — La pensée et presque les termes sont identiques. Et cependant, n'est-ce pas vous qui avez déclaré inadmissible ce mode d'action du moi sur lui-même? Ecoutons : « De Maistre n'a pas vu que, pour s'approcher ou pour s'écarter d'une puissance, il faut que l'homme ait un motif d'agir ainsi, que ce motif suppose un mobile, ce mobile une nature déterminée, et qu'ainsi, en définitive, l'explication proposée ne fait que reculer la question au lieu de la résoudre. » En vérité, vous m'épargnez ici les frais de la discussion ; à force de vouloir nous battre, — nous qui ne disons, au fond, pas autre chose que ce que vous dites dans le paragraphe ci-dessus, — vous vous êtes réfuté d'avance, et la rigueur de votre argumentation précédente renverse de fond en comble l'explication que vous vous proposiez. C'est une inconséquence qui vous a échappé ; ou bien serait-ce un cri de la conscience? — Il faut choisir!

De deux choses l'une : ou l'homme ne fait que voir, sentir, entendre, et s'il apprend quelque chose, c'est malgré lui ; il ne se convertit pas ; il se laisse prendre aux piéges du bon Dieu qui fait son éducation, l'améliore et le transforme peu à peu, la volonté n'ayant jamais d'autre

rôle que celui de traduire en actes les modifications produites dans le moi par la connaissance et l'expérience de la vie; — ou bien l'homme regarde, écoute, c'est-à-dire *qu'il veut voir*, *qu'il veut entendre*, et c'est une action. Oui, se rendre attentif ou non, c'est un acte moral, et nous savons qu'elle est l'importance que l'Évangile lui attribue [1]; c'est s'approcher ou s'éloigner d'une puissance; c'est vouloir ou ne vouloir pas aller à Christ pour avoir la vie. Mais, pour *agir* ainsi, pour se rendre attentif, en un mot, il faut ou bien comme vous l'avez dit et comme l'exige la rigueur de votre système, que l'homme ait un motif déterminant; ou bien, comme nous l'affirmons, que la volonté trouve en elle-même (ou reçoive d'en haut) le pouvoir de réagir dans un sens contraire à sa direction morale antérieure.

Ainsi donc, à moins de renoncer à votre théorie, vous devez vous en tenir, pour toute explication du phénomène en question, à l'influence exercée sur nous par la connaissance, c'est-à-dire par la société de nos semblables, le cours des événements, l'expérience de la vie. Par une conséquence forcée de votre point de vue, vous vous êtes enlevé tout moyen de parvenir à une vraie intelligence du fait de la conversion. Et pourtant cela vous tenait au cœur, témoin les efforts que vous faites pour sauver ce point capital. — Magie de la grâce ou nécessité de l'influence, quel système préférer? Dans l'un comme dans l'autre, le caractère moral de la conversion disparaît; mais du moins avec la prédestination vous expliquez les faits extérieurs, tandis qu'avec la nécessité de l'influence vous arrivez à la loi d'une transformation graduelle de l'humanité entière par la connaissance, ce qui paraît être aussi peu en harmonie avec les données de l'expérience qu'avec celles de l'eschatologie chrétienne.

Au reste, vous en prenez bravement votre parti; en finissant le chapitre, vous êtes franchement déterministe; il n'est plus question du tout des modifications du moi par le moi, et vous faites sonner bien haut tous les avantages de votre théorie. « Au point de vue d'une volonté déter-

[1] Jésus-Christ fait dépendre la connaissance de la volonté, et non la volonté de la connaissance : Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra, etc.

minée par une personnalité que détermine elle-même, soit l'individualité naturelle, soit *le milieu dans lequel elle se développe*, l'action de Dieu sur l'homme cesse d'être magique, la prédestination perd son caractère arbitraire, les annales des peuples deviennent le récit de l'éducation de l'humanité, et la spiritualité apparaît comme la loi générale de l'histoire. »

En regard de tous ces précieux avantages, que d'ailleurs nous n'entendons point abandonner, qu'on nous permette d'indiquer brièvement quelques-unes des graves conséquences qui nous paraissent découler de la théorie que nous combattons. Ces conséquences, nous n'entendons point les attribuer à M. Scherer, pour autant du moins qu'il ne les a pas clairement exprimées. S'il ne les a pas vues, peut-être suffira-t-il de les lui faire apercevoir pour qu'il reconnaisse le danger de son système. S'il les a vues, — et c'est ce que nous pensons, — sans avoir jugé qu'il fût nécessaire de s'expliquer, nous le mettrons en demeure de le faire.

Je dis donc : Si la vie de l'homme est un développement et si le point de départ de ce développement est l'animalité ; si la simple possibilité abstraite du bien et du mal ne suffit pas pour constituer l'état moral ; si la conscience morale ne se réveille que par l'opposition du péché ; si le péché est l'initiation à la vie spirituelle ; si ces diverses propositions, qui caractérisent les conditions de la vie humaine, ont une valeur absolue, on se demande ce que peut devenir pour M. Scherer la sainteté de Jésus-Christ, qui a été semblable à nous en toutes choses sans pécher.—Quant à nous, nous ne voyons que deux alternatives : Ou bien Jésus-Christ n'a pas été vraiment homme ; sa vie humaine n'était qu'une apparence ; et nous retombons dans le docétisme. Aujourd'hui comme autrefois, nous y sommes amenés par une manière de voir qui confond ce qu'on appelle le mal métaphysique avec le mal moral, en d'autres termes, qui fait du mal une condition inséparable de l'existence de l'être fini. — Ou bien, si nous reconnaissons à l'humanité de Jésus-Christ une réalité, il faut bravement proclamer que le développement de sa vie humaine n'a pas été, n'a pas pu être plus que le nôtre sans péché, qu'il a dû avoir lieu dans le péché et par le péché ; et qu'ainsi, comme le veut Strauss, la sainteté de Jésus est un mythe, et que tout l'honneur en revient à

l'humanité, qui est arrivée spontanément à cette conception de son éternel idéal.

En deux mots, si l'homme ne devient homme que par la chute, Christ ne conserve sa sainteté qu'au prix de son humanité, ou son humanité au prix de sa sainteté.

Il y a plus : Puisque la vie humaine est un développement et que tout développement suppose une lutte, on se demande si l'affranchissement du péché est en général possible. «L'homme ne devient jamais ici-bas entièrement maître du péché, parce que le développement de sa spiritualité n'est jamais ici-bas entièrement achevé,—preuve dites-vous, preuve assurée qu'il doit se poursuivre ailleurs. » — Se poursuivre, oui ; mais s'achever ailleurs, s'achever jamais ? Dans votre système, comment l'espérer ? — Le développement dans la lutte, c'est la vie. Si le développement vient à cesser, l'être lui-même, l'être fini s'éteint comme la flamme qui n'a plus rien à consumer. Nous tendons vers un but, vers un idéal ; mais, contradiction étrange ! impossible de l'atteindre sans que notre existence soit par cela même anéantie. Aussi parlez-vous ailleurs de la vie à venir comme un développement continu dans la spiritualité, et *le dernier mot* de tout votre travail est celui-ci : « Le péché n'est là que pour être nié ; en d'autres termes, il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité *à travers* l'éternité. » A travers, et non pas *vers* l'éternité ! Avons-nous bien lu ou bien entendu ? Hélas ! oui ; et pourquoi nous en étonner ? de l'abondance de la pensée (je ne dis pas : du cœur) la bouche parle. Comme d'autres l'ont déjà fait, comme le font toutes les théories qui effacent la notion du péché, en le niant, vous l'éternisez.

Et que nous reste-t-il ? Après avoir dénié à l'humanité son premier état de communion avec Dieu dans une innocence qui, nous le reconnaissons, ne pouvait pas être encore la sainteté ; après lui avoir refusé son nouveau commencement dans la personne du Sauveur, Fils de Dieu et Fils de l'homme, parfaitement saint, vous lui enlevez jusqu'à l'espoir de parvenir jamais à la réalisation de son idéal dans le royaume des cieux, et nous n'avons l'espérance de la vie éternelle que dans la perspective d'une lutte sans fin contre le péché. — Arrivés à ce terme, dites-nous, je vous prie, ce qui nous sépare encore de Hegel et de son école ? Pour moi, je ne suis pas assez clairvoyant pour l'apercevoir.

Après cela, nous serons bref, non pas que nous éprouvions le besoin de glisser sur les difficultés, mais parce que ces difficultés, si grandes qu'elles soient, n'ont aucune puissance sur les faits et ne jettent aucune ombre sur les données authentiques de la conscience. Il est vrai que l'homme ne pèche pas seulement, qu'il est pécheur ; que derrière sa liberté il y a une nature, et que cette nature est mauvaise. Mais les faits de cet ordre ont beau parler haut; le sentiment intime de la liberté, le sentiment de la coulpe surtout et tous les faits de conscience sont des faits aussi. Notre pensée aboutit peut-être à un abîme où elle sera impuissante à répandre la lumière ; qu'importe, nous n'admettons pas que les faits de cet ordre parlent moins haut que les autres. Pour les effacer, il ne suffira donc pas d'une critique, peut-être embarrassante, peut-être fondée, des systèmes théologiques qui s'efforcent de les expliquer; pas plus qu'il ne suffira d'une théorie plus ou moins nouvelle pour imposer silence à la voix de ma conscience.

Si l'on veut essayer une solution spéculative du problème, celle que nous préférons de beaucoup est celle qui s'appuie sur une notion réaliste de l'espèce humaine. Nous reconnaissons qu'elle a quelque chose d'un peu vague et qu'elle est peu susceptible d'une démonstration mathématique. Mais, après tout, c'est elle qui satisfait le mieux notre pensée comme notre cœur.

Les hommes sont solidaires parce qu'ils sont primitivement *un*. L'état de péché dans lequel nous nous trouvons et les actes de péché qui en découlent sont notre péché, parce que nous étions tous en Adam et qu'Adam c'est nous. En Adam j'ai possédé et compromis ma liberté, tout comme en Jésus-Christ je la possède encore ou je la retrouve.

Il vous manque, nous dit-on, le souvenir précis de cet acte par lequel vous vous êtes déterminé dans le péché. C'est vrai ; mais ce souvenir ne semble-t-il pas en quelque sorte se réveiller à l'ouïe du récit de la chute? Si bien que vous dites, comme tout le monde : ce récit semble attribuer au seul Adam une chute qui se renouvelle dans chaque individu. Oui, telle est la première impression. La réflexion vient ensuite et me montre que je ne suis pas, que je n'ai jamais été, depuis le jour de ma naissance, dans les mêmes conditions qu'Adam. Et cependant mon premier mouvement est de dire : Tu es cet homme-là ! Qu'est-ce donc que cette

impression, si ce n'est comme un souvenir qui s'éveille? D'ailleurs ne suis-je donc coupable que des fautes dont j'ai gardé un souvenir précis?

Vous dites ensuite que cette théorie est impuissante à justifier Dieu; mais comment? Vous raisonnez toujours comme s'il s'agissait de *nous* et d'un autre, d'un seul homme-individu par l'acte duquel tous auraient été constitués à la fois coupables et corrompus. Si je ne me trompe, vous avez, dans l'occasion, critiqué cette manière de raisonner à propos des théories juridiques de la Rédemption. Consentez donc à vous placer à notre point de vue; il ne s'agit point d'individus constitués coupables par le fait d'un autre individu; mais d'*un grand coupable*, dont nous sommes, passez-moi l'expression, la monnaie. On peut seulement demander pourquoi Dieu a voulu qu'*un* devînt *plusieurs;* et, sans prétendre sonder ce mystère, nous nous bornons à répondre que l'humanité primitivement une, mais brisée par l'effet de sa chute, est appelée à se reconstituer comme unité voulue sous l'efficace de la Rédemption.

Quant à l'hypothèse d'une chute individuelle dans une existence antérieure, — dernière planche de salut, dites-vous, de la doctrine qui prétend expliquer le péché par la liberté, — nous l'écartons, et cela pour deux raisons principales. La première, vous l'indiquez, c'est que, de l'aveu de ceux qui se rattachent à cette opinion, elle suppose gratuitement la substantialité de l'esprit, c'est-à-dire l'indépendance de la nature spirituelle de l'homme relativement à sa nature psychique et corporelle. Ensuite cette hypothèse nous paraît inutile, et elle fait naître un nouvel embarras. Si les conditions actuelles du développement de l'homme permettent de lui imputer la formation de son caractère; s'il est libre de se ranger parmi *ceux qui sont de la vérité*, comme dit Jésus-Christ, ou parmi *ceux qui retiennent la vérité captive dans l'injustice;* si l'on peut dire tour à tour et avec une égale vérité : l'homme veut selon ce qu'il est, et ce qu'il veut il le devient, — il nous paraît inutile d'avoir recours à une hypothèse qui offre certainement en elle-même de grandes difficultés et qui, fût-elle admise comme nécessaire, nous en susciterait de nouvelles. En effet, si les conditions actuelles de notre développement ne permettent en aucune manière de nous

imputer le péché et d'expliquer le sentiment de la coulpe, comment ces mêmes conditions permettront-elles de faire reposer sur notre liberté l'acte de notre retour à Dieu et au bien par l'obéissance de la foi; en un mot, comment la conversion sera-t-elle un acte moral?

La conversion, voilà en effet le point central où notre recherche vient aboutir et où je me rencontre avec vous, ô mon frère. Permettez-moi de vous donner ce titre, en même temps que je vous prie d'excuser les expressions un peu vives dont je puis m'être servi; elles s'adressaient bien moins à votre personne qu'aux idées, au système qui vient de se personnifier un instant en votre nom. Mais pour *vous*, pour vous aussi, la conversion est un fait réel et, en dépit du système, un acte moral. Vous l'avez senti, expérimenté, et il faut que ce sentiment soit demeuré bien profond pour avoir arraché une contradiction à un esprit tel que le vôtre. Eh bien! c'est ce qui me réjouit, non pas, certes, comme on peut se réjouir dans les luttes ordinaires de la pensée, quand on croit avoir trouvé le défaut de la cuirasse de son adversaire, mais comme doit se réjouir un chrétien quand il entrevoit un signe qui lui fait espérer qu'il pourra se rencontrer dans un même sentiment avec le compagnon d'œuvre dont il a cru devoir discuter les opinions.

Que pouvons-nous faire et que faut-il faire pour faire les œuvres de Dieu? — *C'est ici l'œuvre de Dieu, que vous croyiez en Celui qu'il a envoyé.* Tout est là, toute notre liberté, tout notre devoir, toute notre force, tout notre salut, toute notre félicité, si nous répondons à cet appel; et, dans le cas contraire, toute notre liberté encore, mais tout notre péché, toute notre faute, toute notre condamnation, tout notre malheur.

Non, il n'y a point de théodicée possible quand on fait abstraction du plan de la Rédemption, de sa manifestation dans la Parole de Dieu et de son accomplissement en Jésus-Christ. Les questions relatives au péché, en particulier, ne trouvent aucune solution quand la pensée les isole du fait de la Rédemption. Hors de l'Évangile, comme avant Jésus-Christ, le problème demeure insoluble, et, pour justifier Dieu, les meilleurs esprits sont réduits à nier le péché. La lumière de la croix pouvait seule éclairer ce mystère.

L'histoire de l'humanité a deux flambeaux sans lesquels nous ne rencontrons que ténèbres partout, au dedans et au dehors, sur la terre et dans le ciel. Ces deux points lumineux sont Adam et Jésus-Christ. En Adam comme en Jésus-Christ, l'humanité est une, une seule vie et un seul corps.

Il y a deux manières de considérer l'humanité. Dans l'une, l'individu est un atome indépendant de tous les autres ; tous ces atomes sont simplement juxtaposés. Dans l'autre, l'humanité est un grand corps organisé, vivant d'une vie à laquelle participent tous les individus. Considérons-nous les questions religieuses et les faits moraux, les uns nous font incliner vers la première manière de voir, à l'exclusion de la seconde ; les autres vers la seconde, à l'exclusion de la première. La notion du péché ne conserve de vérité que dans la supposition d'individus ou de personnalités indépendantes ; il faut qu'elles soient indépendantes et libres pour que le péché soit leur péché, leur faute, et qu'elles en soient responsables. Le jugement de la conscience et la doctrine du jugement final traitent les individus comme tels. D'un autre côté, la doctrine du péché originel, et mieux encore le fait du péché inné, nous reportent vers la seconde manière de voir. Mais alors comment peut-il être encore question de péché, d'imputation individuelle, de jugement, et que signifie la conscience ? Le mystère est dans les faits physiques et moraux, dans la vie, dans la conscience, avant d'être dans la doctrine. Ce mystère, nous le rencontrons quand il s'agit du péché et de ses conséquences ; mais nous le retrouvons sous une autre forme quand il s'agit de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, de la Rédemption. Cette dernière nous apparaît comme une sorte de réparation ; oui, l'influence réparatrice du second Adam vient balancer et surmonter victorieusement l'influence corruptrice du premier Adam. Et, si l'analyse, en développant ces idées ; si même le langage, en les exprimant, risque de les fausser, il est sûr pourtant que celui qui embrasse par une sorte d'intuition ces deux doctrines ou ces deux faits, le péché d'un côté et la Rédemption de l'autre, y trouve un point d'appui pour sa pensée et un apaisement pour son cœur.

Si le péché, une fois introduit dans le monde, devait s'y perpétuer de génération en génération, si le désordre

devait grandir de siècle en siècle, si l'humanité devait rouler d'abîme en abîme, — pourquoi, demandions-nous avec anxiété, pourquoi donc cette race coupable a-t-elle obtenu du temps et de l'espace?.., Pourquoi? Parce que Dieu, dès le premier jour, lui préparait et lui donnait un Sauveur; parce que le Fils éternel de son amour, la Parole créatrice, devenait déjà le Fils de l'homme, était déjà le représentant de ses frères devant la face de Dieu et s'immolait déjà pour eux afin de leur donner avec son sang son éternelle et sainte vie.

Donc l'humanité déchue n'est là, elle n'a une histoire que par Christ et pour Christ; de même chaque individu n'existe que par Lui et pour Lui. Il est pour nous la lumière et la force, force et lumière qui s'augmentent ou qui se diminuent en nous suivant cette loi : *A celui qui a, il sera donné, et il aura davantage; mais à celui qui n'a rien, cela même qu'il a lui sera ôté.* Toute notre liberté est une grâce. *Voilà, j'ai été formé dans l'iniquité,.... mais,* ô mon Dieu, *tu m'as enseigné la sagesse et la vérité dans le secret de mon cœur.* Ce n'est qu'en tant que nous négligeons cette grâce, que la conscience nous impute le péché comme *notre péché.* Quant à moi, quoi qu'en puisse penser l'Église, je ne parlerai pas de péché originel, encore moins de coulpe originelle. Ou plutôt cette doctrine me paraît affirmer tout simplement le fait de la solidarité de l'espèce humaine; mais je suis plus que persuadé que personne n'a jamais senti dans sa conscience, comme péché, ce qu'on appelle le péché originel.

Malgré la corruption naturelle, malgré la maladie morale que nous apportons en naissant, la Bible reconnaît, même chez les païens, par conséquent chez tous les hommes, un témoignage de la vérité, et chez tous aussi une force qui suffit au moins pour que nous ne supprimions pas ce témoignage de la vérité ou que nous soyons personnellement responsables si nous le supprimons. Cette force, qui est renouvelée en nous par la charité de Celui qui est la lumière et la vie du monde, cette force, dis-je, est le fondement de notre liberté. Elle se meut dans la formation du caractère. C'est là, dirai-je, bien plutôt que dans une existence antérieure, que s'accomplit cet acte intelligible de la liberté dont on a parlé. L'homme n'appartient pas seulement au monde des phénomènes

soumis à la loi de causalité; il appartient aussi au monde moral; il a ses racines, pour ainsi dire, dans le domaine de l'éternité; donc, en quelque sorte, hors du temps. Comme existence historique, il nous apparaît à chaque instant comme déterminé; comme personnalité spirituelle, il est libre. Comme fraction de cette humanité que la chute a fait tomber sous le joug du péché, il a besoin de Rédemption; par sa nature spirituelle et libre, il est capable de Rédemption. Le péché, d'abord nature mauvaise, ne devient notre péché, notre faute, que par suite de cette libre détermination qu'il ne faut pas chercher dans un moment précis, dans une résolution ou dans un acte isolés, mais dans ce que nous pouvons bien appeler l'acte intelligible de notre liberté se manifestant dans le développement et la formation du caractère. Jésus-Christ n'a-t-il pas dit : *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu ou si je parle de mon chef;* et tous les théologiens qui tiennent compte de l'observation ne reconnaissent-ils pas que la formation du caractère est l'œuvre de notre liberté, la formation, dis-je, d'un caractère qui ne va sans doute jamais jusqu'à dépouiller le péché de sa puissance, mais jusqu'à le sentir de plus en plus vivement comme opposition à la vérité, à gémir avec saint Paul sous son esclavage et à implorer humblement la délivrance qui ne peut venir que de Dieu seul.

Et maintenant, quel est le moment décisif où se concentre toute notre vie morale, où se résument tous les résultats de ce développement de notre caractère par la liberté et par la grâce; quel est le moment de crise où se manifestent les secrètes pensées des cœurs? C'est celui où la Providence nous met en contact avec la personne et avec l'œuvre de Jésus-Christ. Chacun de nous peut et doit se dire avec frémissement : C'est pour cette heure-là que je suis venu. — Par l'œuvre de Jésus-Christ, par l'offre de sa grâce dans cet Évangile qui est une puissance de Dieu en salut à tous ceux qui croient, Dieu rend à l'homme la possibilité du bien absolu et l'appelle à un acte solennel de libre détermination. Au commencement, quelle était la position de l'homme? appel au bien, nature sans défaut, sans inclinations vicieuses, et, d'un autre côté, possibilité du mal. En présence de Jésus-Christ, sa position est la même au

fond, quoique les termes en soient renversés; appel au bien, nature corrompue, expérience des souffrances physiques et morales qu'entraîne le péché, et, d'un autre côté, possibilité du bien dans la communion avec le Sauveur. En présence de Jésus-Christ, chaque homme retrouve donc, par la grâce de Dieu, les conditions essentielles d'une libre détermination; et, hâtons-nous de le dire, il n'y a de réellement décisif pour sa destinée que l'acte qu'il accomplira dans ces conditions-là. Ce ne sera pas le péché d'Adam, ni aucun péché particulier qui nous sera imputé à condamnation; *mais quiconque ne croit point au Fils de Dieu est déjà condamné.*

L'influence d'Adam a donc pour contre-poids victorieux l'influence de Jésus-Christ. La première est nécessaire, mais ne perd pas définitivement; la seconde doit être acceptée pour que la sainteté soit la sainteté, pour que le salut soit *notre* salut, une régénération et non une nouvelle création, une œuvre morale et non une œuvre magique de la grâce.

Sous l'influence d'Adam, l'individualité morale s'efface et la notion de péché perd son point d'appui, surtout quant au péché originel; la liberté ne se conserve ou ne reparaît que par un effet de la grâce. Aussi le péché originel n'est-il pas imputé à condamnation, et chacun de nos actes mauvais ne pèse dans la balance que pour autant qu'il implique un abus de cette grâce qui est notre liberté renouvelée ou qu'il prépare le refus du salut, le refus de cette vie éternelle qui est un don de Dieu en Jésus-Christ. Au fond, il n'y a qu'un seul péché qui entraîne avec lui la condamnation, c'est le péché contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire le refus conscient et obstiné de croire au Sauveur, le mépris de l'amour de Dieu et des puissances du siècle à venir, c'est-à-dire une nouvelle chute, une chute individuelle, une libre détermination de soi dans le mal.

En présence de Jésus-Christ, au contact de Jésus-Christ, l'individualité spirituelle compromise, perdue depuis Adam, se retrouve et se prononce pour ou contre Jésus-Christ. En Lui, elle peut être sauvée et glorifiée en entrant dans l'éternelle et sainte communion de l'amour. Contre Lui, elle peut venir tout à la fois se fermer et se damner. *Celui-ci est mis pour être une occasion de chute et de relèvement; il est odeur de vie et il est odeur de mort.*

Encore un mot en finissant. Quand nous parlons de la solidarité de l'espèce humaine et d'un certain effacement de l'individualité morale dans la race déchue d'Adam, nous ne craignons pas que ce point de vue puisse jamais énerver la conscience ou diminuer le sérieux de la repentance. Quant aux hommes qui sont endormis dans leurs fautes et dans leurs péchés, sera-ce en leur parlant du péché et de la coulpe originelle que vous les réveillerez, que vous les rendrez sérieux? Non; bien au contraire, vous leur fournirez des excuses ou des objections. La vérité sans exagération, la vérité sans les subtilités de l'école, la vérité telle que l'Évangile la présente et que la conscience la confirme, voilà ce qu'il y a de plus propre à réveiller ces hommes-là. Et, quant à celui qui ouvre ses yeux à la lumière évangélique, il reconnaît partout dans sa vie passée les influences de la grâce qui le cherchait; comme Nathanaël, il contemple ce Sauveur qui faisait attention à lui bien avant qu'il s'aperçût de sa présence; hélas! il a si souvent, si longtemps méconnu ses appels et ses grâces; c'est là ce qui humilie son cœur et le remplit de componction. Il y a plus : au moment où il renaît à la vraie individualité par la foi au Sauveur, au moment où, par la communion de vie avec Lui, il échappe, dirai-je, à la communion de mort de sa race déchue, l'Esprit de Christ qui vient animer son cœur lui fait sentir plus vivement que jamais la corruption du genre humain, il la sent peser sur lui comme s'il en était seul responsable; il confesse qu'il est le premier des pécheurs; loin de se mettre à part, il s'unit à ses frères plus étroitement que jamais, et en Jésus il porte les péchés du monde.

Ainsi, cette solidarité que l'égoïsme repousse, mais qu'il subit fatalement; cette solidarité que le Fils de l'homme a acceptée et dont il a fait la solidarité de l'amour, l'Esprit de Christ nous enseigne à l'accepter, nous aussi, dans l'humiliation et dans la repentance non moins que dans l'action.

Vallon (Ardèche).

L. DURAND, pasteur.

DE LA LIBERTÉ

RÉPONSE A M. SCHERER AU SUJET DE SON ARTICLE SUR LE PÉCHÉ [1].

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Novembre 1854.

I.

Dans un travail fort remarquable, consacré à la matière aussi grave que difficile du *Péché*, M. Scherer nous a fait l'honneur de rappeler quelques-unes de nos paroles. Il est vrai que c'est pour s'en séparer aussitôt et se ranger à une opinion diamétralement opposée. Si nous avions pu accepter cette dernière opinion, rien n'eût été plus simple que de garder le silence, ou, le cas échéant, de déclarer que notre pensée avait été modifiée. Mais il n'en est rien, et nous jugeons qu'il est à propos de justifier notre persistance... Nous nous proposons de justifier notre assertion telle que M. Scherer l'a relevée : « L'homme ne se déter-« mine pas sans motifs, mais les motifs ne le déterminent « que par un acte de sa volonté. C'est elle qui fait choix « de ces motifs et qui, par son adhésion, leur donne l'ef-

[1] *Revue de théologie*, t. VII, p. 321.

« ficacité et les fait être motifs. Le caractère, c'est-à-dire « la loi spéciale de l'activité de l'individu, compte parmi « ses facteurs la volonté individuelle elle-même [1]. » Ici se termine la citation de M. Scherer. Nous ajoutions : « Sous « la détermination actuelle que le caractère imprime à la « volonté, nous pouvons reconnaître l'effet persistant d'une « libre volonté antérieure[2]. » Le travail que nous nous proposons de faire pour établir notre thèse nous conduira incidemment à traiter différents points de méthode qui nous paraissent importants, et à réfuter plusieurs thèses opposées. Nous ne nous refuserons pas à suivre ces divers courants d'idées toutes les fois que nous y trouverons de l'utilité ou de l'intérêt.

II.

Il est un fait universel que chacun peut retrouver dans sa mémoire, peut, hélas ! retrouver chaque jour dans une expérience actuelle : notre conscience nous condamne ; elle déclare, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, que nous n'avons pas fait ce que nous devions. Ce fait est complexe. Il présente à notre esprit les deux termes d'une contradiction : d'un côté, un acte accompli volontairement par nous ; d'un autre côté, une obligation morale à laquelle notre volonté était tenue de se conformer. Cette double intuition donne immédiatement la conscience de la liberté, dans le sens d'arbitre, de choix entre deux alternatives. En effet, chose remarquable, les alternatives sont ici directement constatées toutes les deux, au même titre, savoir celui d'une intuition immédiate. Il est vrai que cette intuition s'exerce sous deux formes différentes. Pour l'une des alternatives, c'est sous la forme de la mémoire, c'est-à-dire de la conscience du déploiement de la volonté tel qu'il s'est réalisé. Pour l'autre, c'est sous la forme du devoir, c'est-à-dire de la conscience du déploiement de la volonté tel qu'il est obligatoire. Mais, quant à la certitude, aucune de ces deux formes de l'intuition ne prime l'autre ; elles ont à l'adhésion de notre intelligence un droit parfaitement égal.

[1] Voyez plus haut *du Péché*, p. 150,—[2] *Revue de théologie*, t. IV, p. 228.

Le sentiment de l'obligation implique la possibilité d'accomplir le devoir. Autrement le jugement de condamnation que je prononce sur moi-même n'existerait pas. Je pourrais éprouver un regret, c'est-à-dire un désir non satisfait de me trouver dans un autre état, mais je ne me condamnerais pas. C'est, par exemple, ce qui arrive quand nous sommes la cause purement matérielle d'un accident. Dans ce cas, nous recherchons avec anxiété jusqu'à quel point notre responsabilité est engagée; si elle ne l'est en aucune façon, notre regret reste le même, tandis que notre conscience nous absout. Sous une autre forme, M. Scherer a parfaitement reconnu une différence analogue quand il a opposé la conscience morale à la conscience artistique[1]. C'est un trait de notre nature trop décisif et trop profond pour que nous ne le maintenions pas dans toute son intégrité.

J'ai donc devant moi deux alternatives également possibles; je le sais, car l'une a été réalisée et l'autre devait l'être. Je suis donc libre; dans le choix que j'ai fait j'ai manifesté ma liberté.

Cette conclusion pourrait sembler, au premier abord, avoir été bien péniblement obtenue. On pourrait penser qu'un détour n'est pas ici nécessaire, et qu'il n'y aurait qu'à partir de la conscience immédiate que nous avons de notre liberté. Cependant il n'est pas difficile de reconnaître que cette intuition directe de la liberté n'est pas irrécusable et qu'elle est, au contraire, sujette à de graves objections. Tel est le sens des citations de Bossuet et de Vauvenargues, introduites par M. Scherer[2]. En effet, l'intuition exposée par Bossuet est superficielle. Derrière l'acte en apparence arbitraire, analysé par lui, Vauvenargues signale des motifs tirés de l'individu, tel qu'il est précédemment déterminé, motifs qui fixent son choix. Il conclut à la négation de l'arbitraire. Quand on s'adresse, comme Bossuet, à l'intuition directe de la liberté, la difficulté existe. Cette difficulté tient à ce que l'hésitation entre les deux alternatives n'est qu'un éclair; que le choix étant

[1] *Du Péché*, p. 148, 149. — [2] Pag. 151, 152.

fait, l'acte étant accompli, l'état de celui qui a voulu en est modifié; que la mémoire, en nous reportant au moment où le choix s'est fait, nous y reporte tels que nous sommes devenus par l'acte de la volition et non tels que nous étions avant cet acte; enfin que l'alternative non réalisée, pure possibilité immédiatement refoulée dans le non-être, pâlit et s'efface devant l'énergie efficace et durable de l'alternative réalisée. Il est donc très-facile de révoquer en doute le libre arbitre. Il y a plus encore. Les objections de Vauvenargues ne sont pas simplement spécieuses ; elles ont une valeur réelle. Celui qui choisit, choisit sous l'action de causes, tant intérieures qu'extérieures, qui pèsent dans la balance et décident le choix. Celui qui joue à *pair ou non*, ne se détermine pas au hasard pour l'un ou pour l'autre; car il est possible à son adversaire de prévoir cette détermination et de la déjouer. Bossuet a fait abstraction de ces causes, Vauvenargues les a signalées; telle est la supériorité de celui-ci. Mais parce qu'il y a de telles causes, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait que ces causes , ou, en d'autres termes, que toute indétermination soit impossible. Il ne s'ensuit pas qu'au milieu du conflit des causes déterminées, il n'y ait pas lieu pour la volonté de réagir et de les dominer ; en un mot, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune place pour la liberté. On le voit, contrairement à l'opinion de M. Scherer[1], la question n'est nullement tranchée; nous la retrouvons tout entière. Il est encore permis, après Vauvenargues, de demander si, parmi les facteurs de la décision prise par la volonté, il ne faut pas compter la libre volonté elle-même.

C'est que, dès l'origine, la question a été mal posée, ce qui conduit à d'inévitables méprises. Ici M. Scherer nous paraît avoir subi les conséquences d'une première erreur qui ne lui appartient pas, et toute son argumentation en a été faussée. Voici la marche qu'il a suivie. Il débute par une véritable définition de mots, quand il dit : « Le sens dans lequel nous prenons ici le nom de liberté est celui de liberté formelle, de liberté de choix ou de libre arbitre[2]. » Nous ne le chicanerons pas trop sur l'emploi du terme défini dans la définition; cela ne nous empêche pas de l'entendre. Il poursuit et souligne : « La liberté n'est

[1] *Du Péché*, p. 152. — [2] *Ibid*, p. 149.

que *la faculté que possède le moi de se déterminer par lui-même*[1]. » Voici une seconde définition du même mot. Si elle est équivalente à la première, elle est de trop ; si elle en diffère, elle est vicieuse. Nous sommes avertis, en effet, que cette définition est ambiguë, le mot « se déterminer » pouvant recevoir deux acceptions. Dans la première, le moi se détermine par un choix, nous avons la liberté formelle ; dans la seconde, le moi est déjà déterminé d'avance, il n'y a pas de choix. Ainsi, dans tous les cas, cette seconde définition ne peut être un jugement, car, on le voit, ce jugement serait ou identique ou contradictoire. Enfin, troisième définition, la liberté c'est l'absence de contrainte : « Il n'y a pas eu de contrainte, et partant il y a eu liberté[2]. » Ici le mot de liberté prend précisément le sens qui a été exclu par la première définition. On le voit, cette argumentation consiste dans le double passage arbitraire d'une définition à une autre. L'ambiguïté de la seconde définition a servi d'intermédiaire entre la première et la troisième, qui s'excluent réciproquement.

Le vice essentiel de cette argumentation consiste dans une confusion entre la méthode formelle, qui développe par une transformation d'identités une définition arbitraire, et la méthode réelle ou d'expérimentation, qui vérifie par l'analyse et la transformation logique un jugement donné par intuition ou par hypothèse. La méthode formelle se meut dans l'abstraction ; elle ne donne rien, car elle ne possède rien. Il faut absolument débuter par un jugement si l'on veut avoir une science. L'esprit de M. Scherer est trop positif et trop net pour qu'il ait pu méconnaître de fait cette nécessité. En effet, il énonce des jugements ; mais, comme c'est en dehors des voies de la méthode qu'il s'est proposée, il en résulte que ces jugements ne sont pas soumis à un contrôle régulier. C'est ainsi qu'en dépit de mérites réels, son travail recèle des énoncés auxquels, après examen, il ne nous est pas possible d'adhérer.

Tel est le principe mis en avant d'une manière si positive : « La volonté est une et simple[3]. » Sans doute, dans l'abstraction, l'on veut ou l'on ne veut pas, il y a ou il n'y a pas volition. Mais, comme toute abstraction, cela ne nous

[1] *Du Péché*, p. 150. — [2] *Ibid.*, p. 156. — [3] *Ibid.*, p. 154.

apprend rien. Dans le fait, l'objet de toute volonté étant complexe, l'acte qui s'y rapporte est complexe aussi. Chaque volition est la synthèse d'un ensemble de motifs, très-nombreux, très-variés souvent, quelquefois contradictoires. Les poëtes comiques le savent bien ; notre conscience morale le sait aussi, M. Scherer ne l'ignore pas, quand il nous dit ailleurs : « C'est la même personne morale qui tour à tour, qui à la fois veut et ne veut pas [1]. » L'aphorisme de l'unité et la simplicité de la volonté n'a donc qu'une vérité formelle et stérile. Du moment qu'il s'agirait d'en tirer une conclusion, ce ne pourrait être qu'en y introduisant un jugement non vérifié, qui est ici, comme nous venons de le voir, tout à fait inexact. C'est ce jugement cependant qui seul peut donner une apparente solidité à l'argumentation.

Celle-ci n'a pas été formulée. Nous essaierons de le faire, en nous attachant aux termes employés par M. Scherer, et nous avons l'espérance qu'il jugera que notre résumé est fidèle. Il nous semble que son paragraphe sur la liberté revient à ce dilemme : *La liberté est absolue ou relative. Nous constatons qu'elle est relative. Donc la liberté absolue n'existe pas.* Nous avons à remarquer d'abord, que, par suite de deux définitions arbitraires, les mots *absolu* et *relatif* ont ici un sens spécial qu'il faut bien nous garder de perdre de vue. La liberté absolue est, selon M. Scherer, la faculté de produire un commencement absolument nouveau. La liberté relative ne jouit pas de cette propriété, elle ne produit rien de nouveau [2]. Entre absolu et relatif, il semble qu'il n'y a aucun intermédiaire. Mais maintenant, si nous mettons de côté ces termes pour nous attacher aux faits eux-mêmes, au lieu de deux alternatives nous en trouverons trois, et le dilemme se montrera faux. En effet, ou bien 1° la liberté ne produit rien qui ne soit nouveau ; ou 2° elle produit quelque chose de nouveau ; ou 3° elle ne produit rien de nouveau. On voit maintenant combien l'énoncé relatif à la simplicité de la volonté importe à M. Scherer. Il lui permet de confondre les deux premières alternatives. Si la volonté est simple, dès qu'elle produit quelque chose de nouveau, elle se produit tout entière, elle ne produit rien que de nouveau. Mais nous avons le droit de nier

[1] *Du Péché*, p. 161. — [2] *Ibid.*, p. 150.

cette conséquence, et nous maintenons les trois cas énumérés. Si nous essayons, à cette heure, de reconstruire le dilemme avec ces données, nous lui verrons prendre cette forme qui en démontre le vice : *Ou la liberté ne produit rien de nouveau, ou elle produit quelque chose de nouveau. Je constate que, dans l'acte de la volition, il y a quelque chose de produit qui n'est pas nouveau. Donc il n'y a rien de nouveau qui soit produit.* L'erreur devient évidente. M. Scherer s'est fondé sur une réciproque fausse ; la conclusion ne subsiste pas.

Mais, si le dilemme ne conclut pas en faveur de M. Scherer, je dois avouer, de mon côté, que de la fausseté du raisonnement je ne puis rien conclure en faveur de ma thèse. Quelque chose est produit qui n'est pas nouveau, voilà le fait accordé de part et d'autre ; mais ce fait laisse intacte la question à débattre : Y a-t-il, oui ou non, à côté de ce produit déterminé, un commencement nouveau qui soit introduit?

On conçoit maintenant pourquoi nous ne nous sommes pas adressé à la conscience immédiate de la liberté dans l'acte de la volition. L'intuition que nous obtenons de notre activité est complexe comme notre activité elle-même. Il n'y a pas de contrainte extérieure et nous agissons volontairement ; voilà un premier point parfaitement reconnu. Cette absence de pression épuise-t-elle le fait? L'intuition ne nous donne-t-elle rien de plus? Derrière la spontanéité peut-on, doit-on reconnaître la liberté? Voilà le point où les avis diffèrent. Pour moi, je crois à la réalité de l'impression de liberté qui se produit dans ma conscience. Pour d'autres, cette impression est une illusion, c'est un jugement introduit subrepticement et qui va au delà des données de l'expérience. La différence des théories exerce évidemment, d'un côté ou d'autre, peut-être des deux côtés, une perturbation dans l'observation. Qui décidera? On le voit donc, sur ce terrain la discussion n'est pas possible, et nous avons bien fait de ne pas nous y établir.

En interrogeant, non la conscience intellectuelle, mais la conscience morale, en l'écoutant dans le moment où elle déploie une souveraineté incontestable et où elle réclame impérieusement ses droits, nous nous trouvons dans de tout autres conditions. Notre analyse précédente l'a fait voir, les deux alternatives du choix sont également consta-

tées. La liberté est irrécusable, à moins de récuser en même temps l'obligation morale, le devoir. Or, reconnaître le devoir est un devoir. Je ne puis pas mettre en doute l'arrêt porté contre moi par ma conscience morale sans blesser du même coup ma conscience morale. Or, je veux la respecter. Un acte suprême de volonté tranche la question.

Cette réduplication est instructive. Elle fait voir que l'analyse est arrivée à son terme et que le sentiment du devoir est un vrai point de départ. L'or pur sort du creuset tel qu'il y est entré. Je ne puis pas remonter à des principes antérieurs. Je me trouve en présence de l'absolu.

Mais l'acte suprême de la volonté peut trancher la question d'une manière opposée. Je puis récuser le témoin intérieur qui m'accuse et le déclarer une pure illusion. Sans doute, il est possible à l'homme de prendre ce dernier parti, les faits le prouvent surabondamment. Mais cette position de la question entre deux alternatives que la volonté tranche, est parfaitement en harmonie avec le principe de la liberté. A ceux qui nient ce principe, à tout système déterministe, on est dans le droit d'imposer une tâche subséquente. Vous réduisez le sentiment de liberté impliquée dans l'arrêt de la conscience à n'être qu'une illusion; j'y consens, à une condition cependant. Il ne s'agit pas simplement de faire voir que les choses peuvent s'expliquer de cette manière, mais il faut démontrer qu'elles ne peuvent pas s'expliquer autrement. Tout déterminisme qui ne va pas jusque là reste inachevé, et tout système qui ne s'achève pas, tombe. Pour nous qui croyons à la sincérité du témoignage de la conscience morale, nous continuerons à y croire jusqu'à la preuve du contraire, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'on ait fait sortir de cette foi une contradiction formelle. L'*onus probandi* ne nous incombe pas.

Nous sommes arrivé, sur ce point, au terme de la discussion scientifique. Le simple fidèle, le disciple de Jésus-Christ croit à sa conscience morale; ce qui la blesse, il le rejette immédiatement sur sa foi dans le devoir. On peut l'embarrasser par des théories compliquées, on ne peut l'égarer; la sûre intuition qui le guide est une lumière fidèle, son chemin est toujours tracé. C'est ainsi que les élus ne peuvent être séduits[1]. Notre travail n'a rien changé

1 Matth. XXIV, 24.

à cette condition fondamentale ; nous l'avons simplement manifestée et justifiée. Qu'il nous soit permis de constater ce résultat et de le considérer comme véritablement normal. Il n'y a pas deux manières de posséder la vie ; mais on peut posséder plus ou moins la connaissance de ses lois.

III.

Nous avons rendu, pensons-nous, un compte suffisant de notre assertion relative à la liberté. Il semblerait donc que nous avons achevé notre tâche. Cependant, à envisager les choses de plus près , nous n'estimons pas qu'il en soit ainsi. Nous ne sommes pas en présence de notre thèse seulement ; la négation qui en a été faite appartient à un travail spécial, dans lequel cette négation entre comme partie intégrante. Nous avons, en conséquence, à contrôler tout ce travail, en partant de la thèse que nous avons maintenue. C'est là une sorte de vérification sans laquelle notre réponse ne serait pas complète, et sans laquelle aussi notre propre travail perdrait la majeure partie de l'utilité qu'il peut avoir.

Nous avons été conduit à distinguer trois conditions de l'être moral. Qu'il nous soit permis de revenir sur cette partie de notre travail. Nous y sommes, sur cetains points, d'accord ; sur d'autres, en dissentiment avec M. Scherer. Il convient d'accentuer chacun de ces points et de fixer rigoureusement notre langage. Ce n'est qu'à ce prix que nous pouvons atteindre la sûreté et l'exactitude dans nos déductions.

1° Sous le nom de *liberté relative*, M. Scherer entend l'absence de contrainte extérieure. L'être moral est intérieurement déterminé dans son action par une série de motifs donnés par la nature de cet être. Nous réservons le terme de *liberté*, et nous désignons ce premier degré par celui de SPONTANÉITÉ.

2° M. Scherer appelle *liberté absolue* la faculté d'introduire un commencement nouveau. Nous réclamons ici une distinction. Si cette faculté se trouve combinée avec une nature déterminée à certains égards, qui la limite, nous caractérisons ce second état par le nom de LIBERTÉ RELATIVE.

3° Si la faculté d'introduire un commencement nouveau

n'est pas limitée par une nature, nous avons ici, et seulement ici, la LIBERTÉ ABSOLUE.

Désormais nous emploierons ces noms dans le sens que nous venons de leur donner, et nous ne reviendrons pas à l'emploi qu'en fait M. Scherer sans en avertir positivement. On le voit, nous avons avec lui deux termes communs, ceux de *liberté relative* et de *liberté absolue;* mais nous les plaçons autrement sur l'échelle. M. Scherer les applique aux deux degrés inférieurs de l'être moral et n'a donné aucun nom au degré supérieur qu'il a laissé de côté. Pour nous, nous estimons que nous les mettons à leur place en les élevant d'un degré, et nous désignons par le terme de *spontanéité* le degré inférieur. Nous jugeons que la liberté en est exclue dès le moment qu'il n'y a plus de choix. On sent qu'il y a entre les deux procédés autre chose qu'une différence de nomenclature, et que derrière cet emploi différent des mêmes termes se trouve une question de principes. C'est précisément celle que nous avons posée et que nous pensons avoir résolue ci-dessus. Ce que nous nous proposons de faire voir à cette heure, c'est comment de la différence des principes est sortie cette différence dans le langage. Nous sommes ainsi ramené de la question de la liberté à celles qui concernent le péché.

Lorsque ma conscience me condamne, j'exprime le jugement qu'elle porte par un seul mot : *j'ai peché.* Le mot de *péché* signifie ainsi la contradiction de fait qui existe entre une certaine volition qui s'est déployée et l'obligation morale que cette volition devait accomplir. J'insiste sur le terme de *contradiction* que j'introduis ici, au lieu du terme plus général de *différence.* Car c'est bien ainsi que la question se pose devant la liberté humaine; les alternatives ne sont pas seulement différentes, elles sont contradictoires. C'est bien là ce qui est accepté par la conscience morale lorsqu'elle prononce son jugement. C'est, par cela même, un postulat de la morale chrétienne, et je tiens à en faire la remarque, parce que je trouve que c'en est le trait spécifique, celui qui caractérise, sous cet aspect particulier, la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Nous en sommes certains lorsque nous voyons Jésus-Christ, placé dans l'alternative d'ajourner une guérison par respect pour

le sabbat ou de soulager immédiatement une souffrance, transformer cette alternative en celle-ci : « Est-il permis, dans un jour de sabbat, de faire du bien ou du mal, de sauver une vie ou de tuer[1] ? » Ainsi, selon Jésus-Christ, entre un renvoi inutile dans l'acte de soulager et un meurtre, il n'y a pas de différence dans le principe. Il n'y a de degré que dans la manifestation du principe de la conduite. C'est à cela que nous reconnaissons la source de cette justice qui surpasse celle des scribes et des pharisiens. Nous y retrouvons aussi le trait décisif qui distingue la vraie et la fausse repentance.

Dès que le fait de la contradiction absolue entre le bien et le mal est manifestée à la conscience, elle se rectifie en s'y soumettant, ou se corrompt en y contredisant. Nous sommes encore ici sur le terrain des axiomes et de l'intuition, mais c'est toujours l'intuition la plus sûre de toutes, l'intuition sacrée de la vérité morale. Ce n'est pas que nous pensions nier que dans le sentiment du péché n'entre, comme un élément, la conscience qu'a le sujet de la distance qui le sépare de l'idéal qu'il doit réaliser. Cet élément est très-réel, et nous le retrouverons bientôt. Mais cet élément n'épuise pas les données de l'expérience. C'est là ce que rend évident à nos yeux le jugement de la conscience morale, corroboré par l'analyse du fait de la liberté. C'est là aussi ce qui sera confirmé, nous l'espérons, par la suite de notre travail.

Le péché introduit donc, selon nous, dans la nature de l'homme un élément qui en contredit la destination. Pour nous faire une juste idée du fait que nous énonçons ainsi, nous devons nous rendre un compte suffisant, du moins, de cette nature humaine que le péché modifie. Il n'est pas besoin d'une longue expérience de la vie pour savoir que chaque volition, en se déployant au dehors dans un acte, réagit au dedans sur l'être humain et y introduit un élément permanent. Cette modification est très-réelle, elle est inséparable de chacun de nos actes, mais elle varie en importance et en intensité. Comme M. Scherer l'a très-bien vu[2], c'est l'importance de la modification apportée à l'individu voulant qui mesure l'importance morale des actes et leur valeur réelle vis-à-vis de la conscience. La série

[1] Marc III, 4. — [2] *Du Péché*, p. 172.

totale de ces modifications forme donc un élément très-considérable de notre nature morale. Cette nature consiste dans cette série même, plus un certain état initial qui échappe à notre intuition. Quoi qu'il en soit de celui-ci, la seule méthode pour l'atteindre et le constater consiste dans une étude attentive des modifications que la suite des volitions apporte à notre nature, puisque l'élément initial est engagé dans ces modifications.

Or, une observation trop souvent négligée, mais aussi trop évidente pour être sérieusement contestée, fait reconnaître que, lorsque la volonté se décide pour le mal, le résultat n'est pas purement et simplement opposé de ce qu'il eût été si elle se fût décidée pour le bien. Le bien et le mal ne sont pas symétriques entre eux dans la réalité, comme ils le sont presque nécessairement dans le langage et souvent aussi dans la pensée même ; il ne faut pas s'y laisser abuser. Quand le choix s'est porté sur le bien, la liberté, loin de s'absorber dans ce choix, s'y confirme ; la nature de l'homme, d'accord avec elle-même, s'approche de l'idéal ; l'intelligence s'éclaire, les passions s'apaisent, la volonté s'affermit. Dans chaque décision à prendre, la volonté, au lieu de se heurter contre des impossibilités inextricables, se voit servie par une nature riche et flexible, qui ouvre à son action un cercle de plus en plus vaste de moyens efficaces et de buts féconds et élevés. La liberté relative s'élève graduellement et s'approche de la liberté absolue. Que la volonté se décide pour le mal, l'homme se livre en proie à la contradiction. La conscience qu'il a de lui-même se déchire. Les volitions mauvaises qu'il a déployées se constituent en puissances étrangères et fatales qui l'oppriment. Sa liberté s'engage et se perd. Sa nature pervertie obéit à la détermination qu'elle a reçue et la contraint à suivre en esclave, de conséquence en conséquence, tout le développement des causes contenues dans l'acte par lequel il s'est assujetti. Une aveugle spontanéité a remplacé la liberté.

Cependant cette spontanéité n'est pas analogue à la spontanéité naturelle et régulière, telle que nous pouvons l'observer dans la plante et dans l'animal. Cette remarque nous rend attentif à une méprise importante que M. Scherer nous paraît avoir commise quand il a dit : « Demander à Dieu pourquoi l'homme est pécheur, c'est lui demander pourquoi

il n'a pas créé l'enfant homme fait, l'homme dans la condition de l'ange[1].» Or, tandis que la spontanéité naturelle forme un tout d'accord avec soi-même, celle de l'homme tombé dans le péché est infestée de contradictions. Non-seulement la destination de l'homme est contredite et il y a incompatibilité entre cette destination et la nature humaine telle qu'elle est devenue, mais en outre il y a incompatibilité entre les diverses tendances créées par les diverses volitions qui ont été successivement déployées. Le mal n'est pas seulement en contradiction avec le bien; mais un mal particulier contredit un autre mal particulier. Les diverses volitions mauvaises se montrent, de cette manière, jusqu'à un certain point indépendantes les unes des autres. Par là, au sein de la détermination présente, on peut observer des traces réelles de la liberté fondamentale qui se rend ainsi témoignage à elle-même. La spontanéité, telle qu'on l'observe dans l'homme, est donc une chute; elle n'est pas un état normal. Elle ne peut être, par conséquent, considérée comme étant purement et simplement un état initial, un point de départ.

Il y a plus encore. Au sein de notre décadence, la conscience morale fait entendre sa voix. La condamnation qu'elle prononce est, nous l'avons vu, un témoignage direct en faveur de la liberté. Elle en constate au moins l'existence de droit. Lorsque nous écoutons sa voix, nous reconnaissons que nous devons être libres, tout en sentant en nous-mêmes que nous ne le sommes plus. Ainsi se forme en nous le sentiment de la distance qui nous sépare d'un idéal qui, tout perdu qu'il est, nous reste toujours proposé. Cette distance n'est pas celle de l'imperfection à la perfection; c'est la distance qui existe entre un degré inférieur de l'être et un degré supérieur. Ce sentiment est accompagné de regret, de honte et de douleur. Il constitue un état permanent de malaise. Il est distinct de la condamnation spéciale prononcée contre un acte particulier, quoiqu'il s'y rattache étroitement.

Il nous est facile maintenant de nous rendre compte de la manière dont M. Scherer a procédé à la classification des divers degrés de la liberté. Cette classification est née de l'observation de l'état actuel de l'homme, compliquée d'un

[1] *Du Péché*, p. 168.

jugement non exprimé et non vérifié, savoir que cet état est normal. Il en est résulté que les contradictions manifestées par l'analyse n'ont pu être réduites que par la négation d'un de leurs termes, et que les conclusions sont devenues nécessairement incomplètes. L'observation a constaté un état déterminé mêlé de traces de liberté; de là est sorti le terme de *liberté relative* attribué à une pure spontanéité. Ces traces de liberté ont suffi pour introduire la catégorie de la liberté véritable, pour laquelle il n'est resté d'autre nom que celui de *liberté absolue* qui lui a été attribué. Ces traces enfin se sont trouvées naturellement insuffisantes, et il a bien fallu dénier à l'homme la liberté de fait, quoique le nom en ait été conservé.

L'homme est plongé dans la contradiction; c'est un état terrible. En lutte avec la nature extérieure, au sein de laquelle il ne trouve plus sa place; en lutte avec lui-même, emporté qu'il est par des passions contradictoires; en lutte avec Dieu, dont il contredit la volonté en se refusant à réaliser l'idéal, l'homme ne peut ni se déployer au dehors, ni rentrer en lui-même, sans souffrir. Cette souffrance devient plus sourde au dedans, mais non moins réelle, elle devient plus intolérable au dehors, à mesure que l'homme résiste à sa conscience et s'endurcit en se corrompant. Elle devient plus sensible à l'intérieur, elle s'adoucit en quelque sorte au dehors, quand l'arrêt de la conscience est accueilli avec plus ou moins de docilité. Dans tous les cas, elle a une intensité et une amertume inexprimables. Elle porte un nom dans l'Ecriture, c'est la *colère de Dieu*. Elle retentit dans notre conscience comme nécessaire et méritée; les théologiens l'appellent la *coulpe*. La coulpe porte en soi le témoignage qu'elle est irrévocable. Ce qui est fait est fait; la détermination accomplie existe; nous resterons éternellement ce que nous sommes devenus par notre propre action. Notre volonté, c'est-à-dire la puissance permanente de nos volitions successives, demeure sous le joug qu'elle s'est elle-même forgé et qu'elle ne peut secouer sans se renier elle-même. L'aveuglement accroît la révolte, et la révolte accroît l'aveuglement; c'est sans fin. Voilà la damnation; elle est tout intérieure, dans le principe, et du par fait de l'homme coupable. Elle est éter-

nelle, car dans l'état de l'homme coupable il n'y a quoi que ce soit dont le développement ultérieur puisse devenir une cause de relèvement. La conscience, en accusant une liberté de droit, manifeste l'esclavage de fait. Elle ne peut rendre cette liberté. La colère de Dieu est absolue.

En y regardant de près, nous pourrons toutefois reconnaître que ce n'est cependant pas le vrai nom de cette redoutable dispensation. C'est le nom juif, c'est-à-dire un nom partiel et insuffisant. Il ne devient faux que quand il conduit à nier la notion totale. Mais il faut s'élever à celle-ci dans sa plénitude, et ne pas opposer purement et simplement la notion de pitié à la notion de colère[1]. La pitié n'est, pas plus que la colère, le vrai nom des voies de Dieu envers nous. L'antagonisme de ces deux aspects appartient à la dispensation légale; nous n'avons pas encore le nom chrétien. Quel est, au fait, le fond du malheur de l'homme, ce ver immortel qui le ronge, ce feu inextinguible qui le dévore? Nous l'avons nommé, c'est la contradiction, et la contradiction prend naissance dans la liberté. C'est-à-dire que la source de la souffrance, dans l'homme déchu, est un élément de sa destination primitive, de sa véritable destination. Cet élément est impuissant pour la restauration de l'homme, la coulpe est réelle, elle est absolue; mais il accomplit au sein de la coulpe un rôle essentiel; sans lui, la coulpe comme telle n'existerait pas. C'est donc un témoignage irrécusable et permanent du dessein invariable de Dieu à l'égard de l'homme. L'homme a changé, Dieu est le même. Pour ramener l'homme, il faudra sans doute des dispensations nouvelles; l'absolue liberté de Dieu devra intervenir par une nouvelle création, au sein d'un monde dégradé. Mais cette nouvelle création se rattache à la première par le point le plus inattendu, par l'élément même qui y paraît au premier abord contradictoire. L'œuvre de la miséricorde est la même que l'œuvre de la condamnation. La source de la condamnation et la source de la miséricorde sont identiques, il n'y a qu'un seul nom: l'*amour*.

Oui, l'amour est la source de la souffrance; mais c'est l'amour méconnu et repoussé. C'est ainsi que l'amour de Dieu maintient dans l'homme déchu le point de départ de

1 *Du Péché*, p. 174.

la vie nouvelle et forme l'anneau indestructible qui perpétue l'identité du premier Adam au sein de l'homme nouveau, c'est-à-dire la liberté de droit destinée à redevenir la liberté de fait. Et, si cet élément de liberté est la source de la souffrance, c'est afin de rendre efficace l'appel à la liberté qui sera plus tard adressé. Si cette souffrance est amère et profonde, si elle est croissante, s'il n'est point de résistance qu'elle ne doive finir par dompter; si, en un mot, elle est absolue, c'est qu'elle manifeste ainsi le caractère absolu de l'amour dont elle émane : Dieu est amour!

IV

Notre analyse n'a pas encore épuisé tout ce que contient le fait de la condamnation prononcée par la conscience morale du pécheur. Cette condamnation est la dernière trace de la liberté, au sein de la spontanéité à laquelle l'homme est réduit par le péché. On peut et on doit se demander d'où vient la persistance de cette trace; comment elle n'est pas abolie par le développement prépondérant des forces aveugles et fatales que le péché déchaîne, qu'il fortifie de plus en plus. L'expérience nous fait voir non-seulement que ce faible reste de liberté subsiste, mais nous assistons souvent à une lutte au sein de laquelle nous le voyons renaître, se rétablir après ses défaites, et, dans un développement orageux et souvent compromis, s'affermir et grandir de plus en plus en plus. Quelle est la cause d'un résultat aussi réjouissant qu'il devait être inespéré? Ici notre réponse et celle de M. Scherer se contredisent formellement. Pendant que nous réclamons pour cet effet spécial une cause spéciale; que nous croyons constater un commencement nouveau, qui réclame un principe nouveau; que nous attribuons la restauration de la liberté, engloutie au sein d'une spontanéité anormale, à un déploiement créateur de la liberté absolue, M. Scherer a vu dans tout ce mouvement un développement normal de la création primitive. Là où nous pensons toucher du doigt la grâce, il n'a reconnu que la nature. Ecoutons-le sur ce point :

« La vie de l'homme est un développement, et le point « de départ de ce développement est l'animalité. Or, la loi « propre de l'animalité est la satisfaction. Mais, tandis que

« la chair est là, dès le commencement, avec tous ses in-« stincts et toutes ses exigences, l'esprit ne s'éveille, ne se « forme, ne se produit que peu à peu. Le principe de l'es-« prit existe sans doute chez tous les hommes, mais l'es-« prit n'est pas égal en tous. Il est susceptible du plus ou « du moins. Ici il restera endormi, ailleurs il sera étouffé « et presque anéanti. Il a besoin du secours de l'organisme « et de celui de l'intelligence, besoin d'éducation et de « culture. D'ailleurs, c'est du sein de la vie animale qu'il « se dégage, et, comme l'autorité sert de base à l'indivi-« dualité, de même la nature sert de base à la liberté, et « la chair à l'esprit. L'homme est dualité, et il se forme « dans la lutte. Mais qui dit lutte, dit imperfection, fai-« blesse relative des principes qui sont en lutte. Il ne faut « pas dire que le péché provient de la puissance de la chair, « car alors la chair serait son siége et il ne serait plus « péché; il faut dire qu'il provient de la faiblesse de l'es-« prit. De même, il ne faut pas dire que cette faiblesse de « l'esprit provient de l'avance que la chair a prise sur lui, « car cette avance constitue précisément le péché, mais ne « l'explique point; il faut dire que l'esprit est faible parce « qu'il ne se forme qu'au moyen d'un développement, « parce qu'il est le fruit d'un développement, parce que ce « développement lui-même ne s'accomplit que dans une « lutte; il faut dire enfin que l'homme ne devient jamais « ici-bas entièrement maître du péché, parce que le dé-« veloppement de sa spiritualité n'est jamais ici-bas en-« tièrement achevé[1]. »

Nous acceptons la question telle que M. Scherer l'a posée, quand il ajoute : « On objectera que la condition de « l'esprit, telle que nous venons de la décrire, est l'énoncé « du problème plutôt qu'elle n'en est la solution. Mais cette « objection n'aura de valeur qu'à une condition, c'est qu'on « nous montre dans l'état moral de l'homme quelque élé-« ment qui nous force d'aller au delà de cet état lui-même « et de chercher de nouvelles causes derrière des causes « manifestes[2]. » C'est donc l'insuffisance de tout cet exposé que nous avons à faire voir, pour remplir ce programme que nous adoptons.

Nous devons l'avouer, nous éprouvons ici un certain em-

[1] *Du Péché*, p. 166. — [2] *Ibid* , p. 167.

barras ; non que nous doutions de nos thèses, mais en suite de l'évidence même que nous y trouvons. Il nous semble difficile de dire à M. Scherer : Sur ce point, nous différons tellement de vous que là où vous voyez des causes manifestes, nous n'en apercevons d'aucun genre. Nous lisons dans vos paroles l'exposé d'un développement, le déroulement d'un fait dont nous sommes témoin avec vous ; mais, au passage d'un état à un autre, tel que vous en faites la description, nous ne saisissons nullement la raison d'être du changement. Vous nous dites que l'esprit s'éveille, qu'il se dégage du sein de la vie animale, qu'il ne se forme qu'au moyen d'un développement, que ce développement ne s'accomplit que dans une lutte ; exactement comme l'on ferait remarquer le mouvement des aiguilles sur le cadran d'une montre. Mais les rapports nécessaires qui constituent la causalité ne sont constatés nulle part. Ici nous touchons du doigt l'idéalisme qui, ce nous semble, pénètre toute la méthode que nous avons devant nous et qui l'inspire. Il est certain que les notions d'esprit et de chair, d'animalité et de spiritualité, de nature et de liberté, naissent par contraste les unes des autres, comme dans un tableau les ombres font valoir les clairs. Mais de cette génération toute formelle des idées, de cette limitation des unes par les autres qui contribue si directement à leur formation, conclure à une causalité effective, prendre le procès logique pour le mouvement historique, c'est une méprise si grave qu'il suffit de la constater pour la réparer. Quoi ! parce que l'esprit se dégage du sein de l'animalité, celle-ci serait la cause des phénomènes qui la contredisent ! Il est encore un autre biais par lequel la confusion qui règne dans toute cette déduction peut être manifestée. Suivant M. Scherer, l'esprit ne se forme que dans une lutte qui sert à le dégager. Les facteurs de cette lutte sont apparemment l'esprit et la chair. L'esprit sert donc de point de départ à l'esprit. Il est cause de lui-même. Or, s'il est cause de lui-même, il est antérieur à la lutte destinée à le dégager.

J'ai prononcé le mot d'*idéalisme* et j'y insiste. Il ne s'agit pas entre nous, en effet, de cette méthode commode qui se contente de jeter à la tête d'un antagoniste, en guise de réfutation, une dénomination mal famée dont on prétend l'affubler. Non, mais je me sers de ce terme pour préciser

et simplifier la discussion, en caractérisant les vues que je me crois appelé à contredire. Pour qu'un tel moyen soit légitime, il y a deux conditions à remplir, qui sont, dans le cas actuel, de démontrer que l'idéalisme est faux et que les propositions que je combats ressortissent à l'idéalisme. Le trait caractéristique de l'idéalisme consiste dans la confusion entre l'être en soi et la représentation de l'être. Nous avons ainsi une représentation sans objet, un effet sans cause; ce qui ôte au système la possession de toute une catégorie de la première importance, la catégorie de la causalité. L'action des forces y est remplacée par la transformation logique. J'estime que l'idéalisme est réfuté, par cela même, pour quiconque veut respecter l'intuition de la réalité. Nous avons reconnu dans la déduction de M. Scherer une lacune au sujet de la causalité; ainsi nous estimons que notre double condition se trouve déjà remplie.

Mais nous avons encore entre les mains un autre moyen de vérifier notre assertion, et nous jugeons utile d'en profiter. A côté de la catégorie de la cause, il y a celle de la substance. Ces deux catégories ne sont pas identiques, mais elles sont équivalentes et inséparables; elles sont unies naturellement entre elles, comme deux aspects différents d'un même fait. Or, qui dit une représentation sans objet, dit non-seulement un effet sans cause, mais encore un phénomène sans substance. Ce n'est plus l'esprit qui conçoit l'idée, mais c'est le procès de l'idée qui donne naissance à l'esprit. C'est bien là qu'en vient un idéalisme complet et conséquent. Or, nous retrouvons tout à fait le style de cette philosophie dans cette assertion que la conscience du moi naît de la dualité du corps et de l'esprit [1]. En vérité, j'ai toujours cru que la conscience que j'ai du moi vient de moi; que derrière le phénomène du sentiment intime que j'ai de moi-même, se trouve la substance du moi lui-même. Toutefois, d'après M. Scherer, cette conscience du moi se trouverait résulter d'un contraste, comme une étincelle naît d'un choc. Le moi naîtrait donc de l'opposition entre un corps qui n'est pas moi et un esprit qui n'est pas moi non plus; le moi n'aurait donc aucune substance. Et, si l'esprit n'est pas substantiel, comme

[1] *Du Péché*, p. 168.

M. Scherer semble le penser[1], la substance du corps elle-même me semble bien compromise et près de se résoudre, comme tout le reste, en simple aspect, en pure notion. Ici la conception que nous combattons conduit à l'idéalisme ou au matérialisme. Il faut opter.

Le matérialisme forme, parmi les méthodes philosophiques, une espèce dont le genre prochain porte un nom bien connu : je veux parler de l'empirisme. L'empirisme, qui ne cesse de faire appel au sens commun, débute par une déviation manifeste du bon sens le plus vulgaire. Il prend pour la connaissance d'un objet l'habitude de le rencontrer, la pure accoutumance. Il ne soupçonne nulle difficulté, là où il rencontre des phénomènes quotidiens. L'intuition dont il part, à laquelle il en appelle, c'est l'intuition du phénomène, du fait brut, avec tout son cortége de jugements inconscients. C'est à l'empirisme que se rattache le pélagianisme, cette admission superficielle de la liberté de choix, là où le choix n'existe pas seul, ou n'existe plus. C'est à ces vues sans profondeur et sans sérieux que Pélage, grâce à la courageuse sincérité qu'il a déployée, a eu l'honneur douteux de donner son nom. Nous sommes d'accord avec M. Scherer dans son opposition au pélagianisme, et nous sommes heureux d'adhérer à la méthode claire, conséquente, invincible selon nous, avec laquelle il le combat. C'est que rien n'est opposé à l'empirisme comme l'amour de la vérité qui caractérise l'homme distingué dont nous combattons quelques vues dans ce moment.

Lorsque les apparences ne suffisent pas à l'intelligence de l'homme, et que derrière ce qui paraît elle cherche à se rendre compte de ce qui est, elle se voit, dès les premiers efforts, exposée à une méprise considérable, dont l'influence détermine un tempérament philosophique bien marqué. Cette méprise consiste à confondre la notion des choses avec les choses mêmes, et à rattacher à celles-ci, outre ce qui tient à leur nature propre, les lois de l'intelligence qui les conçoit. De là le nom d'*intellectualisme* par lequel nous nous croyons en droit de désigner cette forme du travail de l'esprit humain. Il n'est pas besoin de dire combien nous estimons l'intellectualisme supérieur à l'empirisme; cela ressort de soi-même. Il est plus à propos de

[1] *Du Péché*, p. 165.

le caractériser par les défauts qu'il a imprimés à la pensée, et dont notre génération paraît spécialement appelée à se dégager. Nous rattachons à ce que nous venons d'appeler l'intellectualisme, la méprise qui confond la rhétorique avec la puissance créatrice de l'écrivain, la logique avec l'investigation philosophique, et, sur le terrain religieux, le dogme avec la foi. L'intelligence humaine, appelée à reproduire dans son sein la réalité qu'elle contemple, est dominée par cette réalité, elle en subit les lois, elle en est déterminée. L'erreur fondamentale de l'intellectualisme a donc pour résultat nécessaire d'introduire dans la notion des choses cette détermination qui appartient uniquement à la loi de leur reproduction au dedans de nous. L'intellectualisme donne donc naissance à des théories déterministes. Cette conclusion est justifiée, en philosophie, par le déterminisme inhérent aux systèmes idéalistes. Cette conclusion est justifiée, en théologie, par le déterminisme contre lequel l'orthodoxie s'est maintes fois débattue en vain, contre lequel elle a souvent protesté, qu'elle a, plus souvent encore, accepté franchement et résolument, à l'exemple de saint Augustin et do ses nombreux adhérents. Le nom même de l'orthodoxie indique son origine intellectualiste. Ce nom sert à constater le fait qu'au sein de l'Eglise le salut a été attaché à l'exactitude de la doctrine, et que cette exactitude a été confondue avec la réalité de la foi. Le temps de l'orthodoxie tire à sa fin. Les contradictions qui sont sorties de l'erreur de son origine ont acquis leur maturité; pour peu qu'on y touche, elles éclatent de toutes parts. Comme tout système d'autorité, l'orthodoxie ne peut accepter le combat, ni le refuser, sans périr. Malheureusement, malgré tous leurs efforts, les adversaires de la foi d'autorité ne sont pas encore parvenus à se créer une méthode supérieure à celle qui a donné naissance à l'orthodoxie. Ils sont encore retenus dans les confusions et les méprises de l'intellectualisme. Aux affirmations gratuites de l'orthodoxie, ils répondent à juste titre par leurs négations ou leurs doutes. Irréfutables, lorsqu'ils attaquent, ils se sentent encore incompétents devant le besoin d'affirmer. Ce n'est pas cependant sans de sincères et vigoureux efforts vers quelque chose d'assuré et de positif..... Nous le reconnaissons, avec empressement, relativement à M. Scherer et à ses remarquables travaux. Cet

esprit loyal et sincère aspire à une théorie organique de l'humanité, à une théologie généreuse et profonde. C'est pour cela qu'il établit si souvent d'importantes vérités. Mais les vices de la méthode, les fautes dans la position des questions, les méprises de l'argumentation, qu'une sincérité sans égale laisse s'épanouir en toute liberté, témoignent de l'erreur philosophique qui altère le fond même de la pensée. Ainsi, nous pouvons constater l'empire que l'intellectualisme exerce encore sur un esprit qui réagit, avec un si rare courage, contre l'intellectualisme traditionnel.

On le voit, c'est le spiritualisme qu'il s'agit enfin de fonder. C'est vers ce résultat que converge, avec un ensemble providentiel, le travail qui s'accomplit maintenant dans tous les esprits. Il s'agit de constituer enfin la méthode philosophique, dans sa sincérité et dans sa puissance. L'esprit, force identique, consciente et libre, produit en lui-même une image de l'univers. C'est à travers cette image qu'il s'agit d'atteindre les choses mêmes. Comme l'astronome doit à une bonne théorie de son télescope la faculté de distinguer, dans ses observations, les apparences dues à l'instrument de celles qui naissent de la nature de l'astre qu'il observe, de même le philosophe doit parvenir à discerner, dans ses notions des choses, ce qui vient des choses mêmes et ce qui tient à la nature de sa propre intelligence. Travail délicat et compliqué, auquel depuis deux siècles les générations successives n'ont cessé de s'acharner! Peut-être sera-t-il donné à notre époque d'en voir aboutir les premiers résultats; peut-être sera-ce là l'héritage que notre siècle aura la gloire de léguer aux siècles à venir! Parmi les questions spéciales dont l'étude peut conduire plus près du but, celles qui se rattachent à la liberté semblent être les plus favorables de toutes. Cela se conçoit. La liberté appartient à notre propre vie; c'est à la liberté que se rattachent les phénomènes les plus intimes et les plus importants; elle se constate par des intuitions profondes et immédiates. Dans cette étude, l'objet lui-même, d'un côté, l'instrument de la connaissance, d'un autre, sont atteints directement et indépendamment l'un de l'autre. Les résultats obtenus présentent ainsi des vérifications praticables. Quelque délicates que soient de pareilles opérations, elles peuvent aboutir. C'est pour cela que, sans

redouter de nouvelles longueurs, nous voulons rentrer encore une fois dans l'examen que nous avons commencé. Toute restreinte que soit notre entreprise, elle ne sera pas, nous l'espérons du moins, sans apporter dans ce labeur immense sa modeste utilité.

V.

Après avoir imposé, comme nous l'avons vu ci-dessus, l'obligation de chercher de nouvelles causes derrière des causes qu'il juge manifestes, M. Scherer ajoute : « En d'autres termes, il faut que l'on ne puisse s'arêter à notre notion du péché, sans y trouver la négation du pèché même[1]. » Il a parfaitement raison, l'insuffisance d'une théorie se vérifie par les contradictions qu'elle recèle et qui tirent leur origine de cette insuffisance elle-même. Nous ne récusons pas plus cette seconde condition du programme, que nous n'avons récusé la première. Ainsi nous nous trouvons entièrement d'accord avec M. Scherer sur la manière de conduire la discussion qui se poursuit entre nous. Cet avantage est tout à la fois trop rare et trop considérable pour que nous ne prenions pas un légitime plaisir à le faire remarquer.

Le point où nous croyons saisir une contradiction est indiqué par ces paroles que nous avons dû recueillir. « La conscience et le péché se conditionnent réciproquement[2]. » Nous admettons sans doute ce fait bien évident, que c'est par le moyen de la conscience morale que nous avons la connaissance de notre état de péché. Mais, bien loin de voir dans le péché même la condition de l'existence de la conscience morale, nous nous croyons en droit de nier ce dernier point catégoriquement. D'abord, ce n'est pas uniquement lorsque nous avons péché que la conscience parle en nous. Lorsque nous nous sommes déterminés dans le sens du devoir, lorsque cette détermination a été accomplie, au prix de sacrifices et de dangers, la conscience parle aussi, et c'est alors que sa précieuse approbation nous dédommage au centuple de tout ce que le bien a pu nous coûter. En outre, bien loin que le péché soit une condition nécessaire de l'activité de la conscience morale, l'ex-

1 *Du Péché*, p. 167. — 2 *Ibid.* p. 168.

périence est là, notre expérience individuelle, pour nous faire voir que c'est sur les points où nous sommes les plus assujettis au péché, que notre conscience nous parle avec le moins de clarté et de force; tandis qu'elle se montre vigilante et sévère, précisément sur les points où notre caractère se trouve le plus en harmonie avec la loi du devoir. « La conscience et le péché apparaissent ensemble, ajoute M. Scherer, ils sont d'abord à demi conscients, à demi formés; mais ils croissent dans leur lutte et se dégagent en s'opposant toujours plus [1].» Si ces paroles signifient que plus la conscience parle, plus le péché exerce son empire, il faut avouer que rien n'est plus en contradiction avec les faits. Si elles doivent exprimer simplement que plus la conscience parle, plus nous avons, par cela même, la connaissance de notre péché, qu'ainsi nous devenons plus sensibles à de moindres déviations du devoir, que nous condamnons celles-ci d'une manière de plus en plus absolue, nous reconnaîtrons dans cet énoncé une pure définition de l'action de la conscience. Dès lors, nous sommes en présence de celle-ci uniquement. Il est évident que, fidèle encore ici au style idéaliste de ses conceptions, M. Scherer a confondu deux choses, le fait ou l'état de péché et le sentiment intime que nous avons du péché. Ce dernier n'est pas autre chose que la conscience morale dans le pécheur. Ce que M. Scherer oppose comme les termes d'une dualité ne serait donc rien d'autre que l'identité la plus absolue.

Cette confusion, une fois signalée, nous permet de constater la contradiction que nous avons annoncée. Je suis pécheur, voilà le fait anormal. Mais une fois que je suis tombé dans le péché, il est parfaitement normal que j'en aie la conscience. La confusion entre l'être et la représentation de l'être conduit ainsi à considérer le péché comme étant tout à la fois normal et anormal. Nous arrivons à ce résultat par la simple citation des termes dont se sert M. Scherer. Il nous dit, d'un côté, que le péché « c'est un fait qui ne devrait pas être [2].» D'un autre côté, le péché « a sa cause dans les conditions de la nature humaine [3]; il entre dans « les conditions de la moralité [4].» Or, la moralité

[1] *Du Péché*, p. 168. — [2] *Ibid.*, p. 169. — [3] *Ibid*, p. 166. — [4] *Ibid.*, p. 167.

étant de droit, tout ce qui entre dans les conditions de la moralité, tout ce dont celle-ci dépend tellement que sans cela elle n'existerait pas, est de droit au même titre. Ainsi le péché est de droit, il doit être. Ce qui, selon M. Scherer, ne devrait pas être, selon M. Scherer, doit être. Nous pouvons ajouter ici, ce semble, le *quod erat demonstrandum.*

M. Scherer, dans la série de ses déductions, remonte au récit biblique de la chute. Nous le suivrons très-volontiers sur ce terrain. Là, en effet, nous aurons occasion de saisir, à son origine, la méprise qui a donné naissance à la contradiction que nous venons de signaler. Rien n'égale, à nos yeux, en beauté et en profondeur le début de la Genèse. Pour nous en tenir à notre objet, nous ne ferons ici mention que du récit de la création de l'homme, tel qu'il est développé dans le chapitre second. Nous y pouvons suivre une gradation manifeste, analogue à celle qui se déroule à travers les six jours cosmogoniques. De l'homme, nous voyons d'abord apparaître le corps, dont la substance est empruntée à la nature déjà existante, puis l'âme lui est donnée, et la vie psychique se déploie en premier lieu. Il s'agit d'élever l'homme à la vie pneumatique; or, l'essence de cette vie c'est d'être l'œuvre du sujet qui en jouit. Il faut donc que l'homme y parvienne par lui-même. Ici l'acte créateur consiste dans un appel à l'esprit, dont la puissance a été déposée au sein de l'homme animal. La parole créatrice agit par le moyen d'un commandement. Ce commandement se rapporte à un acte de la vie psychique, la seule qui existe encore; il est arbitraire et tout extérieur. Cela se conçoit. Quand l'homme déchu entrera en rapport avec Dieu qui veut le relever, un des actes de la restauration consistera dans la promulgation de la Loi. Celle-ci mettra en face de la vie humaine dans sa fausse réalisation, l'idéal de cette vie telle qu'elle doit se déployer; telle est la valeur du Décalogue. Mais ici il n'y a rien de semblable. La vie psychique de l'homme n'a aucun caractère encore; il s'agit de lui en donner un, de la rendre morale, c'est-à-dire pneumatique. Un acte de liberté de la part de l'homme est nécessaire pour élever sa vie à cette dignité. Cet acte de liberté est rendu possible par le commandement. Aussi, c'est après avoir reçu le commandement que nous voyons l'homme commencer à

déployer la puissance spirituelle, qui peut naître en lui dès ce moment. Il la manifeste par le langage. La pluralité des individus et la distinction des sexes sont ensuite accordées à l'homme comme l'exaucement d'un vœu. C'est le moyen de réaliser les tendances qui appartiennent à l'esprit, il y a lieu pour le dévouement au sein de la famille.

Cependant la simple existence du commandement ne suffit pas encore pour l'entier déploiement de la vie pneumatique. Il faut que la liberté humaine réagisse dans toute son énergie. Une crise est nécessaire pour que l'esprit se réalise lui-même dans toute la plénitude de son action. Cette crise, c'est la tentation. Nous éloignons ici, pour simplifier, tout ce qui, dans le récit de la Genèse, implique les rapports de l'homme avec l'universalité de la création. Nous nous en tiendrons uniquement à ce qui concerne la pure condition humaine et les rapports de l'homme avec Dieu. Le récit nous fait voir l'homme sollicité à la désobéissance par une espérance triple : la possession de la vie divine, par le moyen de la connaissance du bien et du mal, au sein de l'immortalité. Cette espérance était légitime; c'est bien pour cela que l'homme a été créé. L'erreur, ou la tromperie, a consisté en ce que l'homme a cru se procurer, par la déobéissance, des biens dont la possession lui était destinée, comme le fruit de l'obéissance couronnant la victoire remportée sur la tentation.

Voilà donc la condition nécessaire de la vie morale : la crise de la tentation et la victoire sur la tentation. Dans ces termes, la condition a non-seulement été consentie, mais elle a été positivement voulue par l'amour créateur. Quand il s'agit de l'absolu, la distinction entre le consentement et la volonté positive est entièrement illusoire. La liberté fondamentale, nécessaire à toute moralité, est ici tellement manifeste dans l'humanité, que la crise n'a pas eu son issue et que la vie humaine est tombée de la liberté à la spontanéité. Mais c'est une spontanéité maladive, que la contradiction dévore, et de laquelle l'homme est ramené à la liberté, par la souveraine grâce de Dieu.

Nous pouvons maintenant trouver la source des contradictions que nous avons été dans le cas de constater. Dans la théorie de M. Scherer, il n'y a pas, à proprement parler, de crise, ni de tentation, ni de chute, ni de péché. Dès l'origine, la vie psychique est censée contredire la vie

pneumatique; toutes les péripéties que nous venons de parcourir ne sont considérées que comme les aspects divers d'un développement purement normal. La vie psychique et simplement spontanée du point de départ est ainsi confondue avec la vie psychique issue de la chute, avec ses contradictions douloureuses, avec ses traces, à la fois inféconde et indélébiles, d'une liberté qui s'est démentie au lieu de se confirmer. Ainsi l'unité de la pensée a été obtenue par l'appauvrissement et non par la synthèse des phénomènes. Les noms des phénomènes humains ont été conservés, mais la substance de ces phénomènes a été méconnue ou éliminée, lorsque plusieurs d'entre eux et des plus graves ont été réduits à n'être que de simples illusions.

La contradiction qui, dans un pareil système, affecte la notion de l'humanité, remonte bien plus haut encore, comme cela était inévitable. La notion de Dieu en est atteinte. En effet, du moment que l'on admet des conditions fatales, qui assujettissent l'homme au péché comme loi de son développement, Dieu lui-même doit être conçu comme assujetti à ces conditions. Elles se montrent ainsi supérieures à sa volonté. La volonté en Dieu est primée par une nature. Il n'est pas plus libre, à ce point de vue, que la créature elle-même. Tous système déterministe contredit nonseulement la liberté relative, mais encore la liberté absolue, quelque sens que l'on donne à ces deux termes. Il ne reste au-dessus de tout que l'inflexible Nécessité.

C'est en vain que M. Scherer semble échapper à cette conséquence, quand il dit que la nature de Dieu c'est l'amour. Car, d'un côté, la notion de nature et la notion de Dieu sont incompatibles, comme nous venons de le dire. La liberté de Dieu cesserait d'être absolue, dès le moment qu'elle devrait se mouvoir dans des conditions qu'elle n'aurait pas constituées elle-même. Or, elle n'aurait pas constitué les conditions qui lui seraient imposées par une nature, soit de Dieu lui-même, soit des choses en dehors de Dieu. L'origine de cette nature resterait par cela même inexpliquée, et le système n'est pas achevé. En outre, la notion de nature et la notion d'amour sont de même contradictoires. Si l'amour est une nature, il se manifeste comme un besoin, il n'est plus gratuit, il n'est plus l'a-

mour. Introduire une nature dans la définition sublime de l'Evangile : Dieu est amour, c'est introduire un élément hétérogène qui ne peut subsister avec aucun des deux termes. Le déterminisme est ainsi complétement condamné sur ce point capital.

VI.

Nous avons achevé, du moins dans ses traits les plus essentiels, l'œuvre que nous avons entreprise. Nous avons, croyons-nous, maintenu notre définition de la libre volonté dans l'homme ; nous avons corroboré notre déduction par la critique des vues opposées que présente le travail de M. Scherer. Cependant nous estimons que nous sommes dans l'obligation d'ajouter encore quelques mots. Il nous faut rassembler les traits épars de notre propre pensée, et nous avons l'intention de conclure cet essai en indiquant quelque chose du point où nous sommes parvenu dans ces hautes et difficiles questions......

Il est un fait qui ressort de toute cette discussion : c'est que le péché est une des matières les plus difficiles de toute la théologie. De tous côtés, elle offre à la pensée les problèmes les plus ardus, des problèmes dont la solution échappe sans cesse au moment ou l'on croit la saisir. Il n'est pas superflu de se demander quelle pourrait en être la cause. Suivant nous, cela tient à ce que le péché est une contradiction dans les choses mêmes, c'est l'existence de ce qui ne doit pas être. Le péché est souverainement irrationnel. Il déjoue à tout moment la raison, qui cherche l'unité, et qui ne peut parvenir à la trouver dans ce qui n'en a point, dans ce qui ne peut en avoir. Dès lors, l'origine du péché ne se trouve pas dans une condition appartenant à la nature des choses, ni dans le mouvement déterminé d'un développement successif. Ce qui ne doit pas être n'a pu recevoir l'être que par un commencement nouveau, que par un acte de liberté. Mais c'est un acte de liberté tel que la liberté s'y est absorbée, au lieu de s'y confirmer. Telle est la différence qui sépare le mal du bien. Le péché donne naissance à une nature ; cette nature est fausse et impossible, elle n'existe qu'à condition de se

transformer. Elle se transforme en se détériorant sans cesse, en mettant de plus en plus dans une évidence douloureuse les contradictions invincibles qui sont à sa base. Telle est notre théorie de la damnation.

C'est dans les suites journalières des péchés particuliers que la pensée peut saisir et constater le fait général qui a donné naissance au règne du péché sur la terre. Nous arrivons ainsi à la question de la chute. La thèse de M. Scherer semble triompher sur ce point, en suite des difficultés où il enferme ceux qui ne partagent pas ses vues. Sa dialectique est invincible lorsqu'il a fait voir, tout dernièrement encore[1], que des vues pélagiennes sur la liberté conduisent à la négation de la chute et à la négation du péché. Nous l'avons dit et nous le redisons, nous sommes d'accord avec lui sur le pélagianisme. Mais de ce qu'il réfute l'idée empirique de la liberté, il ne s'ensuit pas que la notion spirituelle de la liberté disparaisse en même temps. La chute implique la négation de la liberté; l'être déchu n'est pas libre, le péché est devenu une nature; le pécheur ne peut reconquérir sa liberté. Mais cette analyse, tout irréprochable qu'elle soit, n'implique pas que la liberté n'ait précédé la chute, qui ne s'explique pas sans cela, ni que la grâce ne puisse rendre la liberté à une nature déchue. Nous réclamons ainsi un double mouvement dans l'histoire de l'homme, une double transformation de substance. Nous en trouvons le témoignage dans des faits actuels, dont M. Scherer n'a pas tenu compte à notre avis.

J'ai le droit de m'exprimer ainsi. En rejetant d'un mot les solutions tirées d'une « notion plus ou moins réaliste de l'espèce[2], » M. Scherer s'est fermé la porte qui peut ouvrir une issue, au milieu de toutes les contradictions où il s'enferme et où il enferme ses antagonistes avec lui. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si des vues sont plus ou moins réalistes; car, après tout, si sur ce point le réalisme avait raison, il faudrait bien s'y plier. Nous pensons que c'est dans les relations de l'espèce et de l'individu qu'il n'est pas impossible de trouver la clef des difficultés qui assiégent ici la pensée. L'espèce, spirituelle et libre dans son essence, a perdu sa liberté. Elle est devenue la force

[1] *Revue de théologie,* tome IX, p. 59 et 60. — [2] *Du Péché*, p. 164.

aveugle et spontanée que nous sentons se déployer en nous et qui nous domine. Chaque individu, par le fait de sa naissance, réalise, au sein de l'espèce, un point de départ nouveau. Le nœud du salut consisterait ainsi dans la liberté rendue à l'espèce par l'acte de la liberté individuelle. Il ne serait pas impossible de ramener à cet aspect les traits les plus décidément caractéristiques de la morale chrétienne. C'est surtout par là qu'il nous paraît que l'œuvre du Rédempteur se rend intelligible, tant en elle-même que dans ses rapports avec nous.

Nous ne faisons que poser nos thèses. On voit qu'elles fournissent les moyens d'une explication positive de la présence de la créature spirituelle sur la terre, sous la forme d'une espèce naturelle au sommet de l'animalité. Que la crise originelle se reproduise dans l'histoire de chaque individu; que, par un effet de la chute universelle, la crise individuelle ait toujours pour premier dénouement la chute de l'individu, ce sont des points où M. Scherer et moi nous ne sommes peut-être pas fort éloignés de nous entendre sur les faits, si nous ne sommes pas d'accord sur la théorie. Il en est de même du développement successif de la spiritualité. Mais ici, derrière le fait brut, nous prétendons arriver à la cause. Nous rattachons à un ordre tout spécial de causes le fait de l'apparition de la liberté, au sein de l'espèce, par le moyen de l'individu, le fait que cette liberté résiste à la destruction qui la menace sans cesse, le fait que cette liberté renaît après ses défaites, s'accroît et se fortifie, et finit par ressaisir sur la nature psychique un empire qui constitue précisément la vraie nature de l'homme. Cette vraie nature, c'est la vie pneumatique, qu'il aurait dû réaliser dès l'origine, et vers laquelle un retour lui est rendu possible, lui est rendu certain. Cet ordre de choses, c'est la grâce.

Ici nous devons accuser le trait qui nous sépare radicalement du pélagianisme; et nous nous permettons de supplier M. Scherer d'y avoir suffisamment égard. Le pélagianisme place la liberté en face de la grâce, pour accepter ou rejeter arbitrairement celle-ci. Pour nous, nous faisons de la liberté un fruit de la grâce. La liberté ne consiste pas dans un arbitraire capricieux. Le caprice n'est autre chose que l'adhésion momentanée à des motifs d'un ordre inférieur à celui de l'action. Non, mais à nos yeux la liberté

se trouve dans la puissance permanente, au sein de la volonté, de persister dans une détermination antérieure ou de l'abandonner, en d'autres termes, dans la faculté de réviser les motifs. Ainsi la liberté renaît sous la forme de la repentance, le fait capital de l'intervention de la liberté au sein de l'humanité actuelle, c'est le fait de la conversion. Rien ne nous a confirmé dans nos vues comme l'analyse de la conversion, telle que M. Scherer l'a présentée. La conversion est, comme il la caractérise, le trait le plus complet « de la modification du moi par le moi[1]. » Il est évident, à nos yeux, que la connaissance et l'attention ne suffisent pas pour expliquer une modification pareille. La volonté est active dans ces deux actes de l'intelligence, elle en est la cause première. Sans bonne volonté on ne parvient jamais à connaître, et l'attention ne se porte que là où la volonté est disposée d'avance à la diriger. C'est donc ici, directement ou par des intermédiaires, la volonté qui revient sur elle-même et qui se transforme. La conversion est l'acte dans lequel la liberté renaît par la grâce, et, par la grâce encore, triomphe et s'affermit.

C'est ainsi dans la conversion que notre rédemption se réalise. C'est là précisément le but de la venue de Jésus-Christ, le point où Jacques, Pierre, Jean et Paul[2] sont d'accord pour trouver les bases du salut individuel. Il ne suffit pas, en effet, de considérer Jésus-Christ comme le révélateur qui a fait connaître aux hommes le Père qui est dans les cieux. Pour nous faire connaître Dieu, il faut nous le rendre. C'est en agissant sur la volonté que Jésus agit sur l'intelligence des siens. Non pas que son œuvre soit de transformer la volonté de Dieu lui-même, comme s'y méprend l'orthodoxie dans sa théorie de l'expiation. Non, le Dieu qui a donné Jésus-Christ ne change pas; il est après la venue ce qu'il était avant; la venue du Christ est elle-même comprise dans la volonté de ce Dieu miséricordieux et saint. Mais Jésus-Christ restaure l'humanité déchue. Il ramène l'humanité à la destination qui n'a jamais cessé de lui être assignée, malgré la chute et toutes ses conséquences. En Jésus-Christ, le péché, d'absolu qu'il est en soi, est rendu relatif; il est ramené à la catégorie des

[1] *Du Péché*, p. 158. — [2] Jacques I, 18; 1 Pierre I, 3; 1 Jean V, 1, 4; Cor. V, 17.

moyens. Tel est le sens du pardon. Le déploiement du péché sert à le juger et à le vaincre. C'est ici que toute cette analyse si fine et souvent si vraie de M. Scherer trouve sa place, son moment, sa valeur. La coulpe est levée, la paix de Dieu habite dans la conscience du pécheur réconcilié. C'est le miracle du salut.

Ce salut, c'est bien Jésus qui l'opère. Dans la personne de Jésus, les rapports entre l'individu et l'espèce se sont, pour la première fois, constitués dans leur vérité et leur efficacité. Tel est le fruit de son obéissance jusqu'à la mort, et c'est ainsi qu'il est le Sauveur. Par son Esprit, les individus qui entrent avec lui dans les relations qui constituent la foi, rétablissent en eux-mêmes l'espèce dans ses conditions normales, dans la liberté et la sainteté de l'amour. Cette transformation graduelle de l'espèce, sous l'action des individus dans leurs générations successives, tel est, à nos yeux, le sens de l'histoire. En même temps, le salut individuel se complète par la plénitude de la vie pneumatique, telle qu'elle est rendue certaine et qu'elle deviendra triomphante par notre future résurrection. Le concours définitif du salut des individus et de la restauration de l'espèce, tel est le nœud de l'eschatologie. C'est là que nous croyons trouver aussi la clef de l'action providentielle, au milieu de ce jeu réciproque de la spontanéité naturelle et de la liberté restaurée, qui imprime une physionomie si spéciale à tous les mouvements de l'humanité. Enfin, par la distinction entre la réalisation du mal, dont la créature est seule responsable, et la possibilité du mal, qui est la condition de la moralité et de l'amour et qui est par conséquent un bien positif, la théodicée trouve une solution de nature à satisfaire la pensée, tout en répondant aux exigences de la conscience et du cœur. C'est ainsi que nous nous pensons en état de répondre à l'espèce de défi porté par M. Scherer sur tous ces points essentiels. Nous osons le croire : la providence, la grâce, l'histoire, la théodicée, ne sont pas pour nous un livre absolument fermé [1]. Il nous permettra de le lui dire avec franchise, et il sera le premier à le reconnaître : la phrase à laquelle nous faisons allusion est, sous sa plume, une véritable inadvertance. Elle ne signifie, elle ne peut

[1] *Du Péché,* p. 161.

signifier autre chose, si ce n'est que les partisans du déterminisme et ceux de la liberté ont sur tous ces points des théories opposées, ce qui se comprend déjà de soi-même et ne comporte pas le sens absolu de son assertion.

Mais aussi la liberté n'est pas pour nous une notion abstraite. Nous la saisissons par une intuition, la plus intime et la plus substantielle de toutes, l'intuition de l'esprit. C'est la liberté, et la liberté seule, qui caractérise l'esprit et le distingue de toutes les autres forces dont l'action et la réaction constituent l'univers. L'esprit se fait lui-même, il se fait ce qu'il est. Chaque esprit individuel se distingue par son action propre de tout autre esprit individuel. L'esprit possède toujours en lui la puissance de ses actes; c'est ainsi qu'il se donne la loi de sa propre vie, c'est par là qu'il est en nous l'image de Dieu et qu'il fait de nous la race de Dieu. Oui, nous sommes la race de Dieu[1] ! L'homme est le moyen par lequel la création terrestre, s'élevant d'organisme en organisme, atteint à la spiritualité. C'est par l'homme que, à travers les crises de l'histoire, la création déchue avec lui, restaurée avec lui et par lui, se groupe autour de l'Homme-Dieu comme autour du vrai centre de la vie.

L'homme est l'esprit de la création terrestre, et c'est par l'esprit de Dieu qu'il revient à la vie spirituelle de laquelle le péché l'a fait décheoir. Le travail de M. Scherer sur le péché ne nous donne aucune lumière sur sa théorie du Saint-Esprit. Je ne crois pas que, lorsque l'on considère ce travail en lui-même, cette absence se rende sensible sous la forme d'une omission ou d'une lacune. Mais ce que je sais bien, pour avoir eu l'occasion de l'observer ailleurs, c'est que les systèmes déterministes, se privant de l'intuition de l'esprit créé, se rendent insuffisants quand il est question de l'Esprit de Dieu. C'est que les notions d'esprit et de liberté sont corrélatives. C'est qu'il n'y a que des forces libres qui soient des esprits. Dans l'esprit seul, la spontanéité, qui caractérise toute force, s'ouvre assez pour donner naissance à la liberté. Or, c'est quand il s'agit de faire renaître à la liberté une force qui l'avait perdue, que la liberté doit se déployer dans tout ce qu'elle a d'absolu. C'est précisément ce qui caractérise l'œuvre du Saint-

[1] Actes XVII, 29.

Esprit. D'homme à homme déjà, l'action de l'esprit sur l'esprit est une merveille pleine de mystères. Il est des esprits dominateurs qui subjuguent; il en est d'insinuants qui séduisent; il en est de charitables qui inclinent les volontés et qui les gagnent, parce qu'ils se font aimer. L'Esprit de Dieu ne veut ni dominer ni séduire; il se plaît à gagner les cœurs en les inclinant. C'est en rendant la liberté, c'est par la liberté ranimée par lui, qu'il conduit les hommes à ses fins. Le but vers lequel l'Esprit nous ramène, c'est la réalisation de nos destinées. Tout comme il révélait à Jésus-Christ l'identité fondamentale de son œuvre et de celle du Père, il nous fait éprouver aussi que cette volonté d'en haut, qui s'empare de nous, qui réclame notre obéissance au prix de tous les sacrifices, n'est pas autre chose, au fond, que notre volonté à nous-mêmes, dans sa vérité et sa plus profonde intimité, telle que nous ne savons plus la reconnaître et encore moins la réaliser. C'est lui qui, par la médiation de Jésus-Christ, nous rend, sous la forme de la sainteté, le bien identique auquel notre nature aspire sous la forme du bonheur. Ainsi le cercle se ferme, et les antinomies issues de la liberté par la chute, sont, par la liberté dans la grâce, ramenées à leur unité.

On le remarquera sans doute, nous ne pensons pas à donner ce résultat comme la conclusion logique d'une discussion dialectique, mais comme l'accomplissement réel de l'histoire. C'est pour cela que notre théorie n'est complète que par la doctrine du Saint-Esprit. Nous avons fait observer aussi que cette doctrine n'a point de place, légitime du moins, dans les théories déterministes. En même temps, comme l'Eglise chrétienne a toujours accordé une souveraine importance aux questions relatives au Saint-Esprit, à ne considérer cette importance que comme un simple fait, la manière dont, sans l'avoir cherché, nous nous rencontrons ici avec le mouvement historique de la pensée chrétienne, pourra, je l'espère, passer auprès de tous les esprits impartiaux et indépendants comme une sorte de vérification de nos vues.

Amsterdam.

F.-L.-Fréd. Chavannes.

DU LIBRE ARBITRE

ET

DU PÉCHÉ

LETTRE A M. SCHERER.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

Novembre 1854.

Mon cher ami,

Lorsque vous fîtes paraître, il y a un an, votre remarquable travail sur le péché, vous m'avez demandé d'exprimer publiquement mes doutes sur votre solution. Quoique un peu tard, je viens remplir ma promesse, et si je le fais sous la forme épistolaire, c'est pour bien indiquer le caractère de ces pages. Arrivé à un système qui me satisfît moi-même, je l'exposerais méthodiquement, accordant peu de place à la polémique; mais, je le déclare sur-le-champ, mes idées ne sont pas encore parvenues à ce point de maturité, et, sans la discussion que vous avez soulevée si courageusement, je me garderais de les mettre au grand jour. Peut-être contiennent-elles cependant, d'un autre côté, une part de vérité qui tour à tour confirme et infirme

votre théorie. C'est donc votre théorie que je prends pour texte; c'est à vous que je m'adresse, et dès lors il me sera bien permis de remplacer le nom propre par le pronom, qui a, pour ainsi dire et malgré l'apparence, quelque chose de moins personnel. Du reste, dans une question qui prête tant à la déclamation, il est un reproche que j'ai cherché à m'attirer, celui d'être sec et froid; je regrette même de n'avoir pu me servir, comme au dix-septième siècle, du style et des procédés géométriques.

Vous avez touché à deux points capitaux: le libre arbitre, dans le sens ordinaire du mot, vous a paru une chimère, et vous en avez conclu que le péché n'est qu'une phase du développement humain. Je ne puis souscrire ni à l'une ni à l'autre de ces thèses; mais la seconde, qui a le plus effrayé vos lecteurs, — et je le conçois, — ne me paraît qu'un corollaire de la première. C'est donc à celle-ci que je m'attache de préférence.

La liberté, comme le fait très-bien remarquer M. Chavannes dans l'article qui précède, la liberté se réduit pour vous à la spontanéité. L'homme, dites-vous, veut librement, c'est-à-dire conformément à sa nature, mais sa volonté n'est jamais que l'expression de cette nature telle qu'elle est déterminée par les actes antérieurs et par les sollicitations présentes; la volonté ne peut se déterminer elle-même, indépendamment du caractère, des motifs, des désirs. En faveur de cette thèse, vous faites valoir l'impossibilité logique de la thèse opposée: vous ne pouvez « vous représenter une volonté qui se détermine elle-même, une volonté qui soit autre chose que l'expression d'une nature. Qui dit volonté dit motifs; une volonté sans motifs n'est plus une volonté: c'est l'arbitraire, le caprice, moins que cela, une notion contradictoire [1]...» Vous partez donc d'un raisonnement *à priori*, d'un principe absolu, si bien absolu que vous l'appliquez sur-le-champ à l'idée de Dieu. Sans contester la légitimité de pareilles argumentations, je crois qu'en ces matières ce sont des armes dangereuses. On pourrait, je pense, rétorquer votre raisonnement et démontrer qu'au contraire il est impossible, logiquement impossible, de ne pas se représenter, — du moins comme causalité absolue, — une volonté autre que l'expression

[1] *Du Péché*, pag. 165.

d'une nature. Qui dit nature, dit nécessité, n'est-ce pas? Mais une chose n'est jamais nécessaire que relativement à une autre, la nécessité n'est que le moyen indispensable à la réalisation d'un but. Ainsi la nécessité ne peut venir qu'en second ordre; et antérieurement à la nécessité première il faut se représenter une volonté, une volonté qui, par conséquent, soit autre que l'expression d'une nature.

L'idée de Dieu étant pour le moment hors de cause, je n'insiste pas sur cet argument; mais vous m'accorderez sans doute qu'il a autant de valeur que celui que vous opposez aux partisans du libre arbitre. Si donc la dialectique ne sait que faire d'une volonté se déterminant elle-même, elle ne s'accommode pas mieux d'une nécessité absolue. Les deux notions paraissent, au premier abord, l'une aussi bien que l'autre, renfermer une contradiction dans les termes.

Vous le voyez, je suis loin de nier ou d'atténuer la difficulté logique que vous trouvez dans la théorie de la liberté. Dès que la volonté est autre que les motifs, il semble qu'elle ne soit rien; elle rappelle ce héros comique des contes allemands qui se soulevait lui-même par les cheveux; c'est un levier qui fonctionne sans point d'appui. Tout cela est vrai; mais tout cela, à mon avis, ne décide rien contre la réalité du libre arbitre, et voici pourquoi : il existe dans la nature, dans la nature matérielle, des forces qui, analysées par la raison, se résolvent tout aussi bien en notions contradictoires, en néant, et qui n'en sont pas moins réelles. Je veux parler des forces organiques.

Essentiellement mathématicien, notre entendement a son véritable domaine dans la mécanique : pour lui, la cause et les effets sont deux équivalents, les deux termes d'une équation; la cause s'épuise dans ses effets, et les effets deviennent à leur tour une cause ayant absolument la même puissance que la première. Voici une chute d'eau; c'est une force qui produit une action. Mais, d'une part, cette action est l'exposant exact de la force et suffit juste à relever une colonne d'eau ayant la même hauteur et le même volume que celle qui est tombée, que celle qui est la force motrice. Et, d'autre part, cette force motrice n'est pas une force, une force propre, elle est la forme que revêt momentanément et localement l'attraction. Il n'y a là qu'une série de transformations successives. Aussi notre

entendement, pour lequel la notion de causalité est bien certainement un simple *postulatum* et non un objet d'intuition, notre entendement se meut tout à fait à l'aise dans la nature inorganique. Il se retrouve préfiguré dans la chimie, dans la physique, dans l'astronomie, dans toutes ces sciences qui s'élèvent de plus en plus à la hauteur de mathématiques appliquées.

Dans la nature organique, il n'en est plus ainsi. Voici une graine que vous réduisez facilement à trois ou quatre substances simples; vous la mettez dans un terrain dont la composition vous est parfaitement connue; vous l'arrosez avec de l'eau distillée; vous la baignez dans des gaz dont les propriétés vous sont familières. Sauf la graine, vous pouvez même fabriquer, dans votre laboratoire, tous ces corps fluides, solides, liquides, et le calcul vous dira sur-le-champ quels produits vous en obtiendrez si la graine ne germe point. Mais elle germe, et les produits deviennent tout autres, — non pas seulement en ce qu'ils se groupent en cellules, mais ils diffèrent même chimiquement. Il se forme des matières grasses, des essences, des gommes, des sucres, que le chimiste est absolument incapable d'imiter, quoiqu'il en connaisse très-bien les parties constitutives. Ces parties sont les mêmes que tout à l'heure, mais combinées d'une façon particulière. C'est la force organique qui les a combinées ainsi : elle exerce donc une action chimique, sans être une force chimique. Elle ne réside ni dans l'azote, ni dans l'hydrogène, ni dans l'oxygène, ni dans aucune autre substance simple; elle ne réside pas davantage dans leurs combinaisons primitives, puisque les graines qui ne germent pas ne diffèrent point chimiquement de celles qui germent. Sans être renfermée dans un atome, la force organique est là; elle ne peut rien sans les affinités chimiques, mais elle les modifie, elle leur est supérieure, elle n'en est nullement l'exposant. Pour la nature inorganique, nous disons que les forces physiques existent dans la matière et la constituent; mais ici nous avons une force autre que la matière, une force qui ne peut subsister en dehors d'elle et qui pourtant n'est pas elle, une force qui agit par la matière, par ses lois, mais qui les détourne à son profit, une force enfin qui, pour exercer cette action, a son point d'appui en elle-même. En d'autres termes, nous avons quelque chose d'incompréhensible pour

notre entendement mécanique, c'est-à-dire une force. une vraie force ; car une force doit être plus que la résultante de ressorts extérieurs, elle doit avoir un foyer de vie en elle-même. Un savant naturaliste, connu par des travaux qu'on a pu appeler le chef-d'œuvre de la patience humaine, M. Straus-Durckheim, a si bien reconnu que le règne organique dépasse, sous ce rapport, les conceptions de notre entendement, qu'il vient de publier un grand ouvrage pour établir sur cet unique fait toute une théologie naturelle dont le premier dogme est une création libre; et cependant l'auteur ne saurait être suspect d'esprit spéculatif, lui qui a pris pour devise : *Je ne crois rien à priori, absolument rien!*

La volonté humaine peut être certainement une force au même titre que la vie organique. Au lieu de substances et d'affinités chimiques, nous aurons les attractions du dehors et les appétits du dedans (comme la graine aussi a ses tendances à des combinaisons inorganiques, tendances autres que la force vitale); en un mot, nous aurons les mobiles, et nous dirons que ces mobiles ne sont pas la volonté, mais en constituent seulement la matière. La volonté ne peut se décider s'ils ne sont là, mais elle ne réside pas en eux, elle les domine, elle n'en est pas la résultante, et les mobiles pourraient être là sans que la volonté vécût. Vous ne sauriez faire valoir contre le libre arbitre ainsi défini aucun argument *à priori* qui ne portât en même temps contre la vie organique, qui ne se brisât contre un fait palpable[1].

[1] Toute comparaison cloche. Une plante est un exemplaire, non un individu ; elle n'est certes pas libre, mais absolument déterminée par le genre, et le genre par la vie organique entière, et cette dernière elle-même est déterminée. Je dis seulement que, puisque sous nos yeux une force agit sur la matière sans avoir de point d'appui dans la matière, votre raisonnement contre l'impossibilité logique du libre arbitre manque de justesse. Si, comme on le prétend, votre déterminisme était celui de Hegel, si vous ne voyiez dans les individus que les exemplaires du genre humain, remplissant à leur insu la volonté de ce grand être, ma comparaison ne porterait pas. Mais je n'ai rien trouvé dans votre article qui se prêtât de près ou de loin à une telle interprétation. Votre déterminisme, tout individualiste, veut expliquer la volonté par les mobiles.

Votre théorie me semble, mon cher ami, réduire le phénomène de la volition à une action purement mécanique. Vous repoussez, il est vrai, cette assimilation; vous dites que c'est un phénomène *sui generis;* vous demandez qu'on en écarte l'idée d'une succession causale semblable à celle qui a lieu dans l'ordre physique, et vous déclarez que le domaine moral a ses lois propres et que « la volonté ne peut être déterminée par la contrainte, mais seulement par des motifs. » J'avoue ne pas bien comprendre cette opposition dans les termes, car des motifs peuvent être contraignants. Vous ajoutez que « la volonté n'est pas contrainte, parce que sa détermination vient du moi. » Mais la pierre qui tombe obéit, elle aussi, à une loi intérieure, à son essence : elle tombe tout autant parce qu'elle attire la terre, que parce qu'elle en est attirée. Vous présentez d'ailleurs partout l'âme comme un simple milieu où se croisent des forces étrangères. Ce milieu, vous ne le faites pas vide, sans doute : c'est comme un prisme qui non-seulement réfracte à sa manière les divers rayons, mais qui en outre serait tellement sensible que chaque rayon venant à le traverser en modifierait les molécules et en changerait le pouvoir de réfraction. Prenons l'enfant à sa naissance, doué de penchants bons et mauvais. Son premier acte de volition sera, selon vous, déterminé, absolument déterminé, par le rapport fatal entre ses penchants innés et les attraits extérieurs. Suivant que cet acte aura été bon ou mauvais, les penchants de l'enfant subiront une légère modification en bien ou en mal. Le second acte de volition sera de nouveau déterminé par le rapport entre les attraits extérieurs et les penchants tels que les a modifiés le premier acte. Au troisième, au quatrième, au vingtième acte, tout dépendra de nouveau des modifications qu'ont subies les penchants innés dans les deux, dans les trois, dans les dix-neuf premiers actes. En un mot, l'homme est le produit fatal de deux facteurs, ce moi aveugle qui me constitue au moment de la naissance, et les circonstances où je suis placé, l'un semblable à la semence de la plante, l'autre aux influences physiques. Cela suffit-il pour rendre compte de tout? Ne manque-t-il pas une chose essentielle, c'est-à-dire précisément la force morale, le moi? Vous dites que le problème revient à expliquer le jugement moral en vertu duquel nous lions l'acte mauvais à la personnalité de celui qui l'a com-

mis; eh bien! je ne vois pas comment votre théorie peut l'expliquer, car il me semble qu'elle ne laisse aucune place à la responsabilité. Où réside le moi responsable? Tout acte, dans votre système, se décompose en trois éléments : la présence d'un attrait, les influences subies antérieurement, les penchants innés. Le premier élément est en dehors de moi, et je n'en suis pas responsable; je ne puis être responsable du second que pour la part qui n'était pas en dehors de moi ; or, en remontant d'influence en influence, on trouve qu'il n'y a de moi dans ce second élément que ce qui constitue le troisième, les penchants innés. Mais le jugement moral universel s'oppose à ce que vous fassiez, comme le déterminisme l'exige, des penchants innés le pivot de la responsabilité. On ne les impute à un individu que lorsque, pouvant les modifier, il n'en a rien fait, c'est-à-dire lorsqu'ils ont été confirmés par l'exercice de son libre arbitre; on les fait valoir, au contraire, comme circonstances atténuantes, chez tous les êtres où le libre arbitre, n'existant presque pas, était trop faible pour les modifier, ainsi chez les idiots. Partout et toujours le jugement moral porte sur autre chose que les attraits, sur autre chose que les tendances innées; il porte sur la force qui se sert des uns et des autres comme d'une base d'opération. Il faut donc que le moi soit bien réellement une force, une force ayant son point d'appui en elle-même, de sorte qu'elle modifie les attraits et les penchants.

Du reste, vous devenez vous-même un instant infidèle à votre théorie, si bien que vous pourriez m'accuser de l'avoir exposée sous une forme trop absolue. Voulant expliquer la conversion, vous rappelez d'abord avec raison la grande, l'immense part qui revient à l'influence indirecte; puis vous convenez que quelquefois « le moi agit sur lui-même. » Je n'en demande pas davantage : c'est bien là le grand inintelligible dont vous parlez quelque part, le levier fonctionnant sans point d'appui. Vous restreignez, il est vrai, cette action du moi; vous la croyez indirecte et la ramenez tout entière à l'attention. En détournant son attention, dites-vous, le moi se place lui-même sous l'action d'autres motifs; il ne s'engage pas encore pour cela, mais il prend un biais pour agir sur soi-même, au moyen d'un acte moitié intellectuel, moitié moral, qui n'équivaut pas à une détermination. — Quant à ce dernier point, je ne

sais si vous avez raison; car enfin, pour détourner son attention sans y être déterminé par des motifs, il faut bien que le moi puisse s'y déterminer par lui-même. Mais, en tout cas, il paraît évident, d'après ce passage, que vous ne niez pas absolument cette faculté; l'essentiel est donc d'en fixer l'étendue, et pour cela nous ne pouvons que constater les faits. Permettez-moi de vous présenter à ce sujet quelques observations toutes fragmentaires.

D'abord, quand vous accordez au moi un rôle dans la conversion, vous prenez, je suppose, celle-ci comme un fait qui n'a pas lieu une fois seulement. Dans toute la sanctification, le converti recherche les influences salutaires, et par conséquent il faut bien admettre la répétition fréquente de cette action du moi. Je pense que cela ne souffre pas la moindre difficulté, car, comme vous le dites, l'ascétisme tout entier consiste à se placer en dehors des sollicitations mauvaises, et par ascétisme vous entendez l'œuvre du chrétien en lui-même. Mais, si la volonté est libre de détourner son attention vers le bien, je ne vois pas de quel droit on lui dénierait la même faculté pour le mal. Des faits trop fréquents ne nous montrent-ils pas que l'homme peut se soustraire involontairement à l'influence du bien et chercher à s'exciter au mal en occupant sa pensée, son imagination, d'objets mauvais?

Cela ne suffit point encore. Comme je le disais il y a un instant, prêter attention à une chose plutôt qu'à une autre, faire cesser l'influence prépondérante d'un motif, en d'autres termes, se rendre indéterminé à son égard, c'est déjà se déterminer soi-même. Rien n'empêche dès lors que ces déterminations libres n'aboutissent à de véritables modifications de la volonté au lieu de se mouvoir seulement dans le champ de la pensée. La plupart des actes qu'on appelle *résolutions* ne rentrent-ils pas dans cette catégorie? Ils se distinguent essentiellement de ceux que nous accomplissons en nous laissant aller, en nous laissant entraîner par les motifs. Un homme pieux, au moyen âge, est vivement attiré vers les plaisirs du monde, mais regarde comme son devoir de s'enfermer dans un cloître. Le voilà donc sous l'influence de deux mobiles opposés. D'après votre système, qui fait résider toute la volonté dans les mobiles, qu'arrivera-t-il? Si les deux tendances sont également fortes, il ne se décidera ni pour la vie séculière ni

pour la vie claustrale, et il restera donc éternellement dans l'hésitation. Si, au contraire, la voix de la conscience est plus puissante que l'attrait des plaisirs, il entrera dans un monastère; mais, parce que la tendance la plus forte a triomphé, il ne s'ensuit pas que l'autre soit annulée ou même qu'elle ait perdu de sa force. Aucunement; d'après le déterminisme et conformément aux lois de la mécanique, il se formera une résultante des deux forces : cloîtré, notre personnage regrettera plus ou moins le monde. Que les choses se passent souvent et même généralement ainsi, je ne le conteste pas, et je crois en effet que le déterminisme est ordinairement vrai. Cependant on peut aussi voir le contraire. Il est possible, tout en aimant le monde, de se faire cénobite et de ne plus ressentir ensuite le moindre regret. En d'autres termes, l'homme agit alors librement. Il choïsit entre deux mobiles, accepte l'un et anéantit l'autre. Si cette annulation d'un mobile est un fait réel, et je le crois, le déterminisme me paraît incomplet, car il est bien sûrement incapable d'en rendre compte.

Enfin, l'action du moi ne saurait être intermittente; elle n'est pas seulement négative, elle ne consiste pas uniquement à se détourner d'un objet, à mettre à néant un mobile au profit d'un autre. Non, elle doit être, ce semble, continue, permanente. Elle existe même lorsque l'homme s'abandonne à la merci des influences qui viennent s'emparer de lui; le moi agit alors sur lui-même en ce qu'il accepte cette position. C'est une action passive, pour ainsi dire. Tout ce que la volonté accomplit mécaniquement, c'est le libre arbitre qui le fait, car il le laisse faire. Un roi est responsable des mauvais ministres qu'il ne renvoie pas.

Je distingue donc, mais je ne sépare point le libre arbitre de la volonté, le moi des mobiles. Otez à un corps brut ses propriétés physiques et chimiques, il cessera d'exister; réunissez en un point de l'espace ces mêmes propriétés, le corps brut existera de nouveau, car il n'est point autre chose que la réunion locale de certains attributs. Pour un corps organique, vous le supprimeriez également en supprimant ses propriétés, mais vous ne le reconstitueriez pas en les lui rendant. La vie manquerait, et la vie n'est pas un attribut *à côte* d'autres attributs, c'est quelque chose d'indéfinissable, parce que c'est une force. De même, un homme ne serait sans doute plus lui, s'il

perdait chacune de ses vertus, chacun de ses défauts, chacun de ses penchants, de ses mobiles, en un mot sa volonté déterminée ; et pourtant sa personnalité ne réside pas uniquement dans la juxta-position de ces diverses qualités. Elle est la force qui les pénètre, qui les détermine, qui peut les modifier, elle est le libre arbitre. Nier l'existence d'une volonté déterminée et nier le principe qui la détermine, ce sont, à mon avis, deux erreurs également graves. Sous ce rapport, votre polémique contre la liberté me semble justifiée par les excès où sont tombés ses défenseurs, surtout les Eclectiques. A les en croire, l'homme est toujours libre de choisir entre deux contraires : de vouloir ceci ou cela; nous sommes sans cesse maîtres de nos résolutions. Il devient impossible, avec une pareille théorie, d'expliquer les vices, les vertus, les habitudes, en un mot, le caractère des individus. La confiance en l'affection de nos amis et en la probité de nos associés serait tout aussi absurde que la défiance inspirée par les hommes pervers, ou plutôt il n'y aurait ni amis ni hommes pervers, mais des êtres libres ne parvenant jamais à se fixer, à se déterminer, restant éternellement aussi mobiles que le vif-argent. Non, le libre arbitre, pris pour la faculté de choisir, ne peut être absolu. Si je crois à la réalité de cette faculté de l'âme, je n'y vois cependant qu'un moyen, le moyen d'atteindre au souverain bien.

Nous sommes créés par Dieu de telle sorte que l'épanouissement de notre être consiste dans l'union avec la loi morale : quand ma volonté se déterminera toujours et sans effort conformément à cette loi, j'aurai réalisé le but de mon existence. Ce principe, sur lequel nous sommes probablement tous deux d'accord, implique plusieurs conséquences importantes. D'abord, il faut que je sois moi, que je sois une force autre que les mobiles qui me sollicitent, une force se déterminant elle-même, ce qui me semble synonyme, vous le savez, d'une force indéterminée; il faut que le moi ait la faculté de choisir entre la loi morale et son contraire. Sans cela l'homme ne s'identifierait pas avec la loi morale; mais la loi morale s'individualiserait en lui, comme le genre chêne, par exemple, s'individualise dans des exemplaires. En second lieu, s'il faut que l'homme passe par une phase où il est indéterminé, il faut que ce ne soit qu'une phase; il faut que son libre arbitre ayant

pris un parti, ayant en quelque sorte façonné la volonté, cesse peu à peu comme faculté de choisir, et se perde, se fatalise dans son choix. Car le but de l'existence est précisément que la volonté accomplisse sans effort, sans hésitation, la loi morale, c'est-à-dire qu'elle soit déterminée conformément à cette loi. Le moi continuera à exister, quoique déterminé : il s'est déterminé lui-même ; mais il n'existera plus comme arbitre indécis. Que le moi soit capable de se déterminer aussi pour le mal et de s'y enfoncer, cela va sans dire ; mais il faut supposer en troisième lieu que, la volonté du Créateur ne pouvant pas rester comme non avenue, le but de notre création persiste toujours, et que l'homme ne saurait parvenir à se fixer tranquillement dans le mal. L'inquiétude, inévitable pour tout être placé en dehors des conditions normales, le poursuivra sans cesse, réveillera son libre arbitre endormi, le forcera de briser les liens du mauvais déterminisme où il s'est enfermé, et le relancera ainsi de position en position, soit éternellement, soit jusqu'à ce que le libre arbitre finisse par choisir la bonne part.

Je ne puis accepter le reproche que vous faites en général aux partisans de la liberté. La Providence, la grâce, la théodicée ne sont pas un livre fermé pour moi, puisque le libre arbitre, bien loin d'exclure la grâce, est à mes yeux une grâce lui-même. Je puis dire, d'un autre côté, avec vous et dans un sens plus précis peut-être, que chacun est le fils de ses œuvres et que nous nous formons sans cesse nous-mêmes. Dès qu'on reconnaît que la faculté de choisir nous est donnée en vue du souverain bien, la plupart des difficultés disparaisssent, et le déterminisme occupe sa vraie position : notre liberté doit se transformer en une habitude, puis en une nécessité de faire le bien, et c'est la félicité ; se transformant en une habitude de faire le mal, elle tombe dans un malaise qui l'empêche de s'y fataliser entièrement, car il serait contradictoire que le mal devînt jamais notre nature.

Quelle que soit la valeur de ces vues, exposées trop brièvement peut-être et sur lesquelles j'espère bien revenir, je maintiens contre vous, cher ami, que l'entendement humain est incapable de se faire une idée adéquate d'une force quelconque. Quand il veut s'en rendre compte, il remplace toujours la notion de cause par celle de succes-

sion, de transformation. Il ne peut donc en aucune façon analyser le libre arbitre, et dès qu'il prétend le faire, il tombe inévitablement, cela va sans dire, dans le déterminisme, dans le mécanisme. Or, la théorie mécanique, insuffisante même dans la nature organique, l'est bien plus encore dans la sphère morale.

Tandis qu'il m'est facile de montrer comment, par la réflexion, on arrive fréquemment au déterminisme, je trouve inadmissible l'explication que vous donnez du sentiment de liberté qu'ont les hommes; ou plutôt elle renverse, à mon avis, toute votre théorie : « Ce sentiment, dites-vous, vient de ce que c'est le moi lui-même qui est déterminé et de ce que je ne puis me distinguer de moi-même; pour me sentir indéterminé, il faudrait que je pusse me séparer de mon moi. » Dans ce raisonnement, vous sous-entendez évidemment, et avec raison, que pour la conscience un moi est un être indéterminé, qu'avoir conscience de soi, c'est se croire indéterminé. Donc, dès que la conscience reconnaîtrait le moi comme déterminé, elle ne pourrait plus dire *moi;* mais alors elle cesserait sans doute aussi d'exister. D'où il résulte que, d'après vous, l'homme est un être qui, s'il avait une conscience encore plus développée, cesserait d'en avoir une! Vous ne pouvez traiter d'illusion le moi, objet de la conscience, sans que du coup vous ne supprimiez le moi, sujet de la conscience; et celle-ci devient par là un phénomène inexplicable. Ou, pour parler plus clairement, comment voulez-vous qu'un être absolument déterminé, c'est-à-dire un être n'ayant en lui-même aucune force qui ne soit elle-même produite par des forces étrangères, comment voulez-vous qu'il puisse jamais arriver à dire *moi?* Ce ne serait pas lui qui le dirait, mais le non-moi qui le détermine tout entier! Pour dire *moi,* il faut être autre que le non-moi, il faut s'en distinguer comme force, il faut s'en savoir indépendant; or, être indépendant des influences, c'est précisément posséder le libre arbitre. Et je dis que *tout être est libre en proportion directe de la conscience qu'il a de soi.* Il n'y a point d'intelligence sans liberté. C'est un principe auquel je tiens beaucoup, je vous l'avoue, et qui me paraît fertile en conséquences; mais elles me sont en partie peu claires encore, et d'ailleurs ce n'est pas le moment de les exposer.

Je résume toutes mes objections contre votre théorie en

celle-ci : un moi entièrement déterminé est une contradiction dans les termes, à moins qu'il ne se soit déterminé lui-même ; car, dans le cas contraire, c'est le non-moi qui le déterminerait, c'est le non-moi qui serait le moi.

Si les arguments que j'ai fait valoir jusqu'ici contre votre notion de la liberté, sont justes, il peut sembler inutile d'examiner l'explication que vous donnez du péché ; car, à moins de subir des modifications considérables, elle ne saurait se concilier avec la réalité du libre arbitre. D'un autre côté, si les pages précédentes ne sont pas concluantes, je vous avoue qu'il m'est difficile d'attaquer de front votre théorie sur le mal. Quand on sépare celle-ci de vos vues sur le libre arbitre, on me semble réduit à une guerre d'escarmouches pour laquelle j'ai peu de goût. En bonne logique, je devrais donc m'arrêter ici. Cependant voici quelques remarques isolées.

Vous n'avez pas donné de démonstration de votre théorie du péché, et je ne puis y voir qu'une simple hypothèse, basée sur la négation du libre arbitre. Elle tombe si cette négation est illégitime, cela est certain ; mais cette négation pourrait se concilier avec une autre hypothèse, par exemple avec celle qui attribuerait les actions bonnes ou mauvaises de l'homme uniquement aux influences extérieures. Cette manière de voir, peu morale, serait aussi logique que celle que vous soutenez. Vous ne pourriez même la réfuter, je le crois, qu'en accentuant un peu plus la spontanéité de l'âme. A la vérité, vous arrivez à votre théorie par un procédé dialectique ; vous l'asseyez sur les ruines de toutes les autres explications de l'universalité du mal, ce qui est bien lui donner une sorte de démonstration indirecte. Mais cette méthode prête à une critique assez grave : avant d'aborder le problème de l'universalité du péché, il aurait fallu en connaître l'essence. Vous risquez de vous occuper d'un phénomène universel sans doute, mais dont on vous contestera qu'il soit identique au péché. C'est même le reproche qu'on vous fait de toute part d'avoir à tort confondu le développement et le mal. Or, que ce reproche soit fondé ou non, je constate dans votre déduction un défaut de forme qui fait que votre théorie se présente seulement comme hypothèse.

Quoique hypothétique, elle pourrait être vraie. L'est-elle? Voilà la vraie question. Je vous accorde qu'un être fini est nécessairement soumis à un développement; en résulte-t-il qu'un être fini soit nécessairement aussi un être pécheur? La notion de péché est-elle inséparable de la notion d'homme? Je ne puis l'admettre, car un développement dans la sainteté n'a rien qui me semble contradictoire. L'enfant, au moment de sa naissance, ne connaît que les besoins de l'animalité et ne songe qu'à les satisfaire; ce n'est point encore le mal. Peu à peu les besoins spirituels s'éveillent, prenant d'abord la forme de l'amour pour sa mère; si l'enfant sacrifie absolument cet amour à l'animalité, le mal, l'égoïsme commence chez lui. Mais y a-t-il nécessité à ce qu'il en soit ainsi? Ne voyons-nous pas un enfant oublier parfois la douleur quand sa mère lui sourit? Les impressions spirituelles étant encore extrêmement faibles, il ne peut leur sacrifier que des satisfactions animales peu intenses, tandis que dans beaucoup de cas le corps fera valoir ses droits avec une puissance irrésistible. Dans ces cas, l'enfant est parfaitement innocent; il ne tombe dans le mal que lorsque la résistance aux besoins du corps ne dépasse point les forces de son être spirituel. Je dis donc avec vous que la satisfaction animale, loin d'être en elle-même péché, ne le devient que par l'éveil de l'esprit. Mais je prétends qu'elle ne le devient pas nécessairement, car je ne vois pas *à priori* pourquoi l'esprit ne saurait triompher chaque fois, marchant ainsi de développement en développement sans passer par le péché. Je ne comprends pas surtout comment vous ajoutez que c'est au sein du péché et par lui que l'éveil de l'esprit a lieu. Je dirai plutôt : « au sein de la satisfaction animale et par elle ; » il est clair que l'amour de l'enfant pour sa mère résulte directement de la satisfaction animale et ne saurait exister tant que celle-ci n'a pas eu lieu. Mais, si la satisfaction précède l'éveil de l'esprit, l'éveil de l'esprit précède le péché; ou bien l'enfant ne sentirait-il son affection naissante qu'après le premier acte où il l'aurait sacrifiée à ses appétits animaux? J'insiste sur cet exemple, parce que c'est plus qu'un exemple. Pour à peu près tous les hommes, si ce n'est pour tous sans exception, la reconnaissance filiale est le véritable éveil de l'esprit, le sentiment qui contient en germe la religion entière.

Quelque chose se développe sous l'influence du péché, il est vrai. Après chaque chute dans une faute jusque-là inconnue, la conscience du libre arbitre se fait sentir avec force, l'homme ayant gagné en expérience. Ce phénomène est une véritable grâce de Dieu, qui, au moment où l'homme s'est déterminé dans le sens du péché, lui rappelle indirectement que cette détermination n'est pas définitive et que les liens de l'esclave peuvent encore être rompus. Toutefois la conscience du libre arbitre n'est point en elle-même un bien; elle n'est surtout pas l'éveil de l'esprit. Comme je l'ai déjà dit, la faculté de choisir ne saurait être qu'une phase dans la vie spirituelle; s'y complaire, s'y perpétuer en quelque sorte, c'est lui enlever toute signification. c'est se jeter dans l'indéterminisme, dans la licence, dans le libertinage, suivant la signification véritable de ce mot. Or, voilà le sentiment qui prédomine souvent après les chutes dont je parle : l'homme est fier de pouvoir à son gré le bien et le mal. Nous savons tous à quelle période de la vie ce phénomène a lieu le plus fréquemment, quand l'autorité perd sa force et que la moralité libre ne l'a pas encore remplacée. Chez certains hommes, il continue même jusque dans la vieillesse, offrant ainsi un spectacle repoussant. Mais en aucun cas le développement dans la sainteté ne dépend de cette conscience exagérée du libre arbitre; le péché qui fait naître celle-ci n'est donc pas inséparable du développement normal.

Cette distinction entre le développement et le péché est on ne peut plus importante pour la christologie, cela va sans dire. Le Christ qu'exigerait votre anthropologie serait un Christ sans développement, un Christ purement surnaturel. Je ne sais ce qu'en dirait l'orthodoxie, qui, elle aussi, ne sait affirmer la pureté de Jésus qu'en lui enlevant de fait son humanité; mais il est évident que votre christologie serait en contradiction avec tous les instincts de la théologie moderne. Pour ma part, je modifierais plutôt l'anthropologie de manière à y faire une place au Sauveur : le péché ne peut être inséparable de la notion d'homme, puisque Jésus a été sans péché. En définitive, l'anthropologie doit embrasser tous les faits humains, et la vie de Jésus en est bien un.

Si c'est à tort que vous réduisez le péché à une phase du développement, il devra se trouver que votre description

du péché ne répond pas au jugement de la conscience. Beaucoup de vos lecteurs le pensent, et avec raison, je crois; mais il est difficile de le démontrer mathématiquement. « Le péché, dites-vous, est un fait imputable, car il n'est point le résultat d'une nécessité; c'est un fait qui ne devrait pas être, car il est en contradiction avec l'idée de l'homme. » Oui, cela se voit dans votre système; on pourrait dire toutefois aussi que le péché y est justement le contraire: il est bien le résultat de la nécessité, puisque tout être fini ne peut accomplir sa destinée sans pécher; en outre, s'il est en désaccord avec l'idéal de l'homme, il est, d'un autre côté, selon vous, inséparable de la notion de l'homme. Votre système offre ainsi deux faces que vous pouvez présenter tour à tour à vos censeurs. Vous l'avez reconnu vous-même en distinguant le point de vue de la conscience et celui de la théodicée : « il serait contradictoire, dites-vous, que le pécheur placé sous l'influence de son péché pût le considérer comme condition de son développement, parce qu'alors il ne le sentirait plus comme péché.» Tout revient à une divergence profonde, radicale, entre vous et les défenseurs de l'ancienne doctrine : pour vous, le péché est un phénomène de la conscience, de la pensée; pour nous, c'est un phénomène de la volonté. En d'autres termes, si je vous ai bien compris, et s'il n'y a peut-être pas deux théories différentes dans votre article, le péché n'existe pas objectivement dans les actes, mais l'homme envisage ceux-ci d'un point de vue qui les lui fait paraître comme péchés : satisfaction d'un besoin animal, un acte ne serait ni bon ni mauvais; mais l'esprit, une fois éveillé, le considérerait comme mauvais, précisément parce que c'est un acte animal. J'hésite à vous attribuer cette opinion, quoiqu'elle me semble à peu près exprimée dans certains passages, et que de plus elle se montre à la base de votre théorie sur la nécessité du péché dans le développement humain; en effet, vous ne faites pas du mal la limitation du bien, dans ce sens que chaque vice serait l'envers d'une vertu, mais vous dites que la conscience et le péché se conditionnent réciproquement, apparaissant ensemble et croissant l'un par l'autre. Ainsi, à mesure que l'homme devient esprit, il se distingue de la chair et regarde comme péchés les actes qu'elle lui inspire encore; et plus il reconnaît en gémissant qu'il est soumis à la chair,

en d'autres termes, plus il se croit pécheur, plus aussi sa conscience se développe et avec elle la vie de l'esprit. Cela signifie sans doute que le péché est un phénomène d'optique : la vie animale contemplée à travers le prisme de l'esprit prend l'apparence du mal. Eh bien ! cette théorie est incapable, je pense, d'expliquer comment les actes de la vie animale ne sont pas tous, sans distinction, traités de péchés, dès qu'on se place au point de vue de la conscience? Pourquoi quelques-uns seulement sont-ils mauvais, d'autres bons, d'autres indifférents? Dira-t-on que dans les actes indifférents l'esprit n'a aucune part, que dans les bons il domine la matière, s'en servant comme d'un instrument docile, qu'enfin dans les mauvais il en est au contraire l'esclave? Mais c'est quitter le point de vue adopté et se placer à celui de la volition; c'est dire que le péché est une réalité, qu'il réside objectivement dans l'acte et pas seulement subjectivement dans la conscience.

Je ne m'arrête pas à plusieurs détails qui m'entraîneraient, soit à des répétitions, soit à des discussions sans résultat. Ainsi votre théorie ne saurait expliquer les péchés commis sciemment et de propos délibéré, ce qui résulte naturellement de l'absence du libre arbitre dans votre système; ainsi encore l'aspiration vers l'idéal me semble être la source, non du sentiment de la coulpe, mais de la poésie. Toutes ces critiques de détails proviennent de l'impression générale que votre article a produite sur moi et que je ne puis mieux rendre qu'en rappelant une belle page de votre *Théologie moderne en Angleterre*[1]. Vous y expliquez l'influence qu'exerça sur Sterling la puissante nature de l'Italie : sous ces climats privilégiés, disiez-vous, l'homme se sent comme dominé, fasciné; il abdique sa volonté pour se regarder vivre; il s'abandonne à une force supérieure et mystérieuse; il se laisse entraîner dans le courant éternel des choses. La contemplation prend la place de l'action. Ce qui est se confond avec ce qui doit être, l'idée de péché se perd dans celle de l'inévitable imperfection des choses finies, le sentiment esthétique se substitue peu à peu à l'appréciation morale. Vous ne vous êtes pas promené « sous les palmiers, » mon cher ami; mais, en lisant votre article sur le péché, il me semblait involontairement que

[1] *Revue de théologie,* t. II, p. 352.

vous y conviez l'humanité, que vous voudriez la ramener vers cette vie si belle, si harmonique, si calme, qui distingue l'antiquité. Mais à cette vie végétative il manque l'infini véritable, l'individualité, et celle-ci ne s'acquiert que dans l'amertume de la lutte. Depuis la venue de Christ, la vie spontanée est impossible. A la poésie épique, avec son fatalisme consolant, a succédé, si je puis ainsi dire, la poésie dramatique, bien autrement vraie et douloureuse. En un mot, il y a une déchirure dans l'âme humaine, une plaie toujours saignante.

D'où vient cette plaie? Quelle est l'origine du péché? S'il est le produit d'un acte libre, comment est-il universel? On ne vous aura réfuté que le jour où l'on trouvera à cette question une réponse satisfaisante. Aucune de celles qu'on a essayées ne semble l'être, je le dis avec vous, et je n'en ai point de nouvelle à offrir. Cependant le problème se subdivise en deux, l'un tout pratique et l'autre tout spéculatif, l'un historique et l'autre philosophique. Le monde actuel étant donné, il est bien simple que chaque être qui y entre choisisse le mal et que le péché devienne pour lui une seconde nature. En effet, si toute détermination, comme vous l'avez montré avec infiniment de raison et de force, influe sur les suivantes, il est évident que l'habitude, ou la somme de ces déterminations, finit par exercer sur nous une influence absolument semblable à celle de la nature; il est évident en outre que les premières déterminations sont les plus importantes. Au moment de son réveil, l'esprit est plus impressionnable que dans la suite et ses impressions sont plus durables, plus puissantes. L'enfant est bien le père de l'homme, surtout le petit enfant. Qu'au moment où toute la vie morale consiste pour lui à aimer sa mère, cet amour éprouve de la part de celle-ci quelque froissement, et que l'enfant sente instinctivement de l'égoïsme chez elle, il est, non pas nécessaire, mais extrêmement probable, que cet égoïsme maternel flétrira l'amour filial et le déterminera dans le sens du péché; c'est comme si, dans les élans de la piété vers le ciel, nous y rencontrions un tyran capricieux. Avant donc que l'esprit se soit rendu clairement compte du bien et du mal, il est voué au mal.

Mais il reste l'autre partie du problème : pourquoi la mère est-elle égoïste? pourquoi le monde est-il plongé dans

le mal? On peut tenter deux sortes de réponses. Ou bien on cherchera ce qui, dans la nature d'un être fini, rend le péché — non pas inévitable, car il faut laisser une place au libre arbitre, — mais plus facile, plus proche que l'obéissance à la loi morale. Ou bien, remontant de génération en génération, on arrivera à une chute première de l'espèce, à un pervertissement primitif de la société. La première explication, qui serait la vôtre modifiée au point de vue de la liberté, a un aspect plus simple, plus raisonnable que l'autre ; celle-ci ne peut se défaire d'une apparence étrange, fantastique même. Mais il est positif que, dans certains cas, pour expliquer, par exemple, l'apparition successive des espèces sur le globe, la science ne sait point se passer d'hypothèses tout aussi exceptionnelles. Sans vouloir ou plutôt sans pouvoir décider entre ces deux théories, je dois dire qu'un fait, un fait capital, me semble incliner la balance en faveur de la seconde. Ce fait, c'est l'histoire ; c'est que les diverses générations humaines s'enchaînent spirituellement dans un grand tout ; c'est que, seule dans le monde connu, notre espèce a un développement comme un simple individu. Il y a donc là une solidarité qu'on ne peut nier, et il faut se demander d'où vient l'humanité? où va-t-elle? Pourquoi ne serait-il pas permis de répondre qu'elle sort de la chute et qu'elle marche à sa réhabilitation? En tout cas, il faut tenir compte de ce fait immense; or, il me semble que votre système le néglige et le néglige forcément.

Je le répète, mon cher ami, mes convictions sont toutes fragmentaires et entremêlées de nombreuses interrogations. Si je refuse de vous suivre, ce n'est donc point de parti pris, mais votre solution dans son ensemble me paraît offrir trop de difficultés. Cela ne m'empêche pas de reconnaître le courage avec lequel vous l'avez exposée publiquement, et surtout aussi la très-grande part de vérité qui s'y trouve. Elle provient d'une réaction tout à fait légitime contre les excès de beaucoup de partisans du libre arbitre, et elle sert d'antidote à l'esprit trop hypothétique des plus distingués d'entre les théologiens actuels.

T. Colani.

DE L'HUMANITÉ

ET DE L'INDIVIDU

Importance de la question des espèces. La généralisation est essentielle à la pensée; si elle ne répondait pas à la nature des choses, nous ne saurions connaître la vérité : mais elle ne s'applique pas de même façon à tous les ordres de réalités.

L'opposition de l'espèce et de l'individu est étrangère à la nature inorganique. Dans la sphère organique l'individu est réel; il constitue la substance relativement à la matière organisée, et la manière d'exister, la forme, relativement à l'espèce. L'instinct animal sacrifie l'individu à l'espèce. Opposition des sexes dans la nature et dans l'ordre moral, le sexe masculin représentant l'individualité et le féminin la généralité.

L'Individualité s'accomplit dans la personne. Celle-ci n'est plus forme et organe seulement, elle est substance, car elle est but; elle possède la valeur absolue que la conscience attribue à la volonté. Cette valeur absolue implique l'immortalité. La foi chrétienne réclame la même notion de l'homme individuel.

Mais il ne faut pas que cette affirmation de l'individu aille jusqu'à nier l'humanité : 1° Parce que l'homme, appartenant à la nature comme à l'esprit, est soumis aux lois de la nature; 2° Parce que l'homme intellectuel et moral est lui-même un produit de l'espèce dont un petit nombre s'affranchit à demi sur un petit nombre de points; 3° Parce que le christianisme enseigne et que l'expérience démontre une solidarité de fait qui ne saurait s'expliquer que par l'unité de substance.

Dans l'ordre naturel et dans l'ordre moral l'expérience nous montre la formation progressive de l'individualité. Cependant sa pleine émancipation ne saurait être le but exclusif et le terme absolu du progrès. En effet la même conscience qui établit la valeur de l'individu en établissant sa liberté, nous oblige, par la loi de la charité, à le considérer comme moyen. L'unité morale de l'humanité est donc sa fin dernière, et par conséquent la vérité éternelle de son essence; l'unité naturelle est le point de départ, et l'individualité le moyen de réaliser l'unité morale, mais un moyen qui subsiste dans la recherche du but.

On ne pourrait représenter ces rapports et leur développement historique d'une manière claire à l'imagination que par des hypothèses dont la vérification n'est pas certaine, parce que la solution de ces problèmes n'est pas nécessaire à notre destination pratique.

La question des rapports entre l'espèce et l'individu, entre le général et le particulier domine toutes

les autres. Il n'en est aucune que l'on ne puisse ramener en quelque manière à celle-là, aucune du moins dont il soit raisonnable d'espérer une solution complète avant que ce problème fondamental ait été résolu. Si nous désespérons d'atteindre la vérité sur ce point, nous confessons la victoire du scepticisme.

Parcourons les divers domaines dans lesquels s'exerce la pensée ; nous y trouverons la preuve de notre assertion.

Et d'abord la nature, le monde sensible : Nous ne pouvons pas en borner la connaissance à la description des phénomènes, parce que la description des phénomènes ne satisfait pas notre curiosité. Notre esprit réclame l'intelligence de la nature. Nous ne pouvons pas même énumérer les différents corps sans réunir en groupes ceux qui nous présentent des qualités identiques ou plutôt analogues. Une classification quelconque est indispensable pour l'observation extérieure et pour le travail de la mémoire. Nous la produisons d'une manière spontanée et nécessaire, comme on le voit par l'observation de l'enfance et par le langage. Tous les mots d'une langue quelconque sont des noms d'espèce : espèces d'actions, espèces de qualités, espèces d'êtres, espèces de rapports. Les espèces sont avant tout le produit d'une généralisation essentielle à l'esprit humain, sans laquelle il n'y aurait pas de pensée et qui se confond avec la pensée elle-même.

Mais les espèces d'êtres de la nature ne sont-elles que le résultat d'un procédé de mnémotechnie? Il serait difficile de l'affirmer, parce que cette affirmation

reviendrait à nier l'existence de la vérité. L'artifice mnémonique que nous appelons abstraction, généralisation, classification, est un artifice involontaire, indispensable à l'activité de notre intelligence. Nous ne percevons intellectuellement le monde sensible qu'en y distinguant des espèces; si ces espèces n'avaient pas de réalité, si ces unités idéales de notre composition ne répondaient pas à des unités qui existent en elles-mêmes, objectivement, indépendamment de notre généralisation, les procédés de l'esprit ne correspondraient pas à la nature des choses, les lois de la pensée aux lois de l'être, nous serions faits de manière à voir les choses comme elles ne sont pas et à ne pas les voir comme elles sont; par conséquent il n'y aurait pas de vérité, puisque la vérité ne saurait être définie autrement qu'une conformité entre la pensée et son objet. Nous sommes donc contraints d'admettre, ou tout au moins intéressés à présumer que les classifications ont leur raison d'être dans la nature elle-même.

Mais cette réalité des espèces n'est-elle que la réalité de certaines ressemblances entre les corps du même nom, ou bien a-t-elle une signification plus intime, plus substantielle? L'unité de l'espèce naturelle se confond-elle avec l'unité de l'être? Nous ne savons pas comment il serait possible de répondre à cette question *a priori* d'une manière universelle. Les éléments de la solution varient dans les différents règnes de la nature.

Dans le monde inorganique, le problème n'est pas encore nettement posé. Que sont les espèces, que sont les individus dans le monde inorganique? Comment y déterminer l'unité de l'être? Il est presqu'impossible de le dire. L'unité apparente produite par l'adhérence de parties souvent hétérogènes ne signifie absolument rien. Ce que nous appelons une pierre n'est ni un individu ni un être. Mais les espèces chimiques seraient quelque chose si l'on était certain que l'analyse chimique aille jamais jusqu'au fond. La question des espèces matérielles est donc en quelque sorte une question chimique. Les corps simples sont-ils seuls des espèces véritables, et les noms d'acides, d'oxydes, de sels désignent-ils seulement l'ensemble des phénomènes résultant du rapprochement intime de certaines espèces dans des conditions et des proportions données? — Il le semblerait, quoique cette manière de voir soulève plus d'une objection.

Mais les espèces véritables du monde inorganique se composent-elles d'une pluralité d'êtres identiques? — Non, car la matière est divisible à l'infini; nous ne pouvons assigner aucune limite à sa division réelle. L'espèce *or* ne se compose pas de la multitude des molécules d'or; la molécule n'est qu'une hypothèse qui donne une forme à certains calculs : toutes les divisions d'un même corps dans l'espace ne sont que des fractionnements accidentels d'une quantité homogène. Dans le monde purement matériel, inorganique, les espèces possèdent seules une unité substantielle, si toutefois le nom d'espèce convient réellement aux

corps, ce qui est plus que douteux, puisque l'espèce a pour corrélatif l'individu, et que dans le monde inorganique il n'y a pas d'individus. L'obscurité qu'on pourrait trouver ici n'est pas inhérente au fond des choses; les difficultés ne viennent que d'une faute de notre intelligence, malheureusement trop commune et presqu'inévitable, qui consiste à appliquer d'une manière universelle certaines idées valables seulement dans une sphère déterminée. Dans le monde inorganique il y a des groupes, des genres, mais il n'y a pas véritablement d'espèces, puisqu'il n'y a pas d'individus[1]. Ce qui leur ressemble le plus, ce sont les cristaux, parce que leur unité sensible ne résulte pas d'une circonstance extérieure, mais d'une force inhérente à la matière et qui agit selon une loi constante. La substance matérielle tend à s'individualiser par la cristallisation. Mais le cristal s'accroît par la juxtaposition des molécules, l'unité réelle que nous croyons reconnaître en lui est indépendante de son volume, le cristal est une quantité variable de matière unie dans une certaine forme par l'effet d'une force qui règne dans toute matière homogène; la matière en elle-même est donc ici indifférente; ce qui est substantiel dans le cristal, c'est la force d'attraction agissant dans des conditions particulières; les individus apparents, circonscrits dans l'espace, sont des produits de cette force, générale de sa nature; les individus sont des phénomènes, les espèces sont des *lois*. En somme donc,

[1] On dit *de l'or*, et non pas *un or*.

si l'on veut conserver le mot espèce dans le monde inorganique, il faut que l'espèce y *subsiste* et y *existe;* l'espèce y possède la réalité phénoménale. Mais dans cette sphère il n'y a pas d'individus, et par conséquent l'opposition entre l'espèce et l'individu ne s'y produit pas. Les unités réelles sont les *corps*, quoique disséminés dans l'espace et engagés dans mille combisons; les corps ne sont ni des individus ni des espèces. Du reste, ce résultat lui-même n'a rien de définitif. La terminologie d'une science est aussi bonne que possible lorsqu'elle en traduit fidèlement le contenu; elle ne saurait être en avance sur la connaissance des faits. Les corps eux-mêmes ne constituent des unités réelles qu'au point de vue d'une chimie aujourd'hui remise en question, sans parler des objections contre la réalité substantielle de la matière sensible que la pensée soulèvera toujours, mais dont les sciences expérimentales ne tiendront jamais compte.

Dans la nature organisée, l'unité de l'individu devient réelle, objective. L'accroissement de l'être organique n'est pas limité seulement par la quantité de matière assimilable, mais par la nature même de la force assimilatrice. L'unité de cette force constitue l'unité de l'individu, la permanence de son action fait la durée de la vie individuelle au milieu du changement constant de la matière qui lui sert de siége et d'aliment. Il n'y a pas de différence entre la matière organique et la matière inorganique considérées comme matière. Le corps de l'être organisé n'est autre chose

qu'une partie de la matière de l'univers, momentanément retenue et fixée par l'attraction d'une force immatérielle, et qui, sous l'influence de cette force, entre dans certaines combinaisons particulières. La forme organique est déterminée par la nature de ce principe immatériel.

Le principe immatériel de la vie individuelle est donc la substance, et la matière l'accident. Celle-ci, comme oxigène, comme hydrogène, comme carbone, a pourtant bien sa substantialité propre, mais d'un autre ordre, d'un ordre inférieur, et qui n'entre point en compte ici. Tout est relatif, comme on le dit avec raison : ce qui est substance dans un sens et sous certains rapports est accident, attribut de la substance dans un autre sens et sous un autre rapport. Le monde organique est précisément celui dans lequel la matière devient l'attribut de la force. L'être réel, substantiel dans le monde organique, c'est *la force individuelle.* Tel est le premier résultat de l'analyse.

Mais si l'individu est substance *relativement à sa matière*, l'est-il absolument? l'est-il relativement à son espèce? La substance, c'est ce qui subsiste, ce qui est par soi-même. L'être organique existe par lui-même, il possède en lui-même le principe de ses développements. Il maintient sa vie en s'assujettissant la matière, en luttant contre les autres êtres organisés, et il s'affirme par cette lutte. L'individu est opposé à tous les autres, soit dans la nature entière, soit dans l'espèce à laquelle il appartient. Ici donc les distinctions sont réelles; la pluralité n'est pas acci-

dentelle, indifférente et purement apparente comme dans la sphère chimique; elle est nécessaire et fondée sur l'essence intime de l'être. Cependant la pluralité des individus n'est pas tout, et l'espèce organique ne saurait être envisagée comme une simple collection de forces homogènes. Sans rappeler que le monde organique nous présente simultanément les phases du développement de l'individualité, sans nous attacher aux différences profondes qui séparent, sous ce point de vue, le végétal de l'animal et les grandes classes de chacun de ces règnes, prenons l'individualité sensible dans toute sa plénitude; attachons-nous au type supérieur, au vertébré, au mammifère doué du sentiment de l'existence, du mouvement volontaire et même, en quelque mesure, d'intelligence et de liberté.

L'individu de cet ordre ne constitue une unité réelle que dans un sens relatif et non dans un sens absolu, car, absolument parlant, il ne possède pas les moyens d'entretenir son existence; sa durée est limitée intérieurement, tandis que celle de l'espèce est infinie, ou du moins ne nous semble bornée que par des circonstances étrangères à l'espèce elle-même. Ce qui existe, ce qui est manifesté, ce sont donc les individus; mais ce qui *subsiste*, c'est l'espèce se réalisant dans les individus. Dans la sphère organique, où l'individualité prend naissance, elle est la forme de l'existence, elle constitue le mode selon lequel se manifeste la substance, la réalité permanente et véritable, qui est l'espèce.

La distinction des *sexes* règne dans toute la nature

vivante. L'individu lui-même nous atteste, par son organisation et par ses besoins, qu'il ne forme pas un tout complet, une sphère accomplie, mais qu'il est un anneau d'une chaîne, une partie intégrante d'un plus grand tout. L'être total, celui qui réalise l'idée entière et qui possède les moyens de se perpétuer, ce n'est pas l'individu, ce serait le couple; or, le couple c'est la pluralité, le couple c'est le raccourci de l'espèce. L'animal le plus timide devient courageux au temps des amours. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que l'instinct qui le porte à conserver sa particularité est subordonné à l'instinct qui le porte à conserver l'espèce? Si l'instinct est une forme de la conscience, il faut donc avouer qu'il a moins conscience de lui-même que de l'espèce, ou plutôt que, dans la conscience qu'il a de lui-même, il se reconnaît moyen pour l'espèce, organe et forme de l'espèce.

Ce rapport est surtout remarquable dans le sexe féminin, où la subordination du particulier au général semble plus étroite. Les germes se produisent spontanément dans l'ovaire de la femelle; ils font en quelque manière partie de son organisation, de son corps propre, puisqu'elle n'existe qu'avec eux. Et cependant ces germes, en se développant, sont appelés à devenir de nouveaux individus. Ainsi l'être féminin, comme tel, ne peut se réaliser complètement qu'en donnant naissance à de nouveaux êtres avec le concours du mâle. L'unité féminine ne reste unité qu'en restant incomplète; elle ne peut pas se développer entièrement comme unité, mais seulement

comme pluralité d'individus. L'accomplissement de l'individu implique en soi la pluralité ; l'individualité féminine, par le fait même qu'elle se réalise complétement, rétablit l'universalité de l'espèce. Il n'en est pas tout à fait de même de l'autre sexe, dont le développement physiologique peut être complet sans qu'il engendre.

Cette différence constitutive se réflète dans l'ordre moral. Là aussi, la femme représente essentiellement le permanent, l'universel, l'espèce, et l'homme la différence, l'opposition, le temps donné, l'élément variable et progressif. Quoiqu'incompatible peut-être avec la parfaite beauté, la vive saillie du caractère individuel a pourtant dans l'homme une valeur positive, parce qu'elle est un moyen de progrès, et par conséquent un élément d'ordre. Il sied moins à la femme d'être originale; les qualités même les plus excellentes ne l'élèvent au-dessus du milieu commun que pour son malheur; elle est la gardienne des mœurs, la conservatrice de la société ; la fidélité fait sa grandeur et la douceur, son empire. L'homme généralise la pensée, la femme maintient la vie dans les bornes de la généralité; elle forme le lien social : la substance de l'humanité réside en elle et se rattache à Dieu par la foi.

Ainsi dans le monde organique, l'espèce constitue la réalité supérieure et substantielle, l'individu n'existe et ne saurait être compris que dans l'espèce et par l'espèce, il se sait et se veut comme organe; il

est la forme essentielle de la vie de l'espèce, à laquelle il emprunte la sienne pour la lui rendre, sans la posséder jamais comme son bien propre. Le nominalisme, qui nie les réalités universelles et intelligibles et ne voit dans l'espèce qu'une collection d'unités sensibles indépendantes, est directement réfuté dans la sphère organique par l'observation la plus élémentaire des faits. La sphère organique est celle où la substantialité permanente de l'espèce se manifeste par l'incessante production des individus.

Les espèces analogues peuvent-elles à leur tour être considérées comme la manière dont se réalise une essence plus générale? — Il est loisible de le supposer, et quelques faits particuliers (entr'autres l'observation de certaines espèces voisines, dont l'union donne des produits féconds, et celle du développement des types organiques dans la succession des périodes de la terre) prêteraient à cette hypothèse un certain degré de vraisemblance; mais entre cette vraisemblance et la certitude scientifique il y a un intervalle peut-être infranchissable.

Nous nous en tenons donc à ce que l'observation démontre, et nous disons que, dans la nature vivante, l'opposition de l'espèce et de l'individu correspond à celle de la *forme* et de la *substance.*

Il n'y a pas de substance sans forme. La substance vivante n'existe que dans la forme qu'elle se donne elle-même. Ainsi l'expérience ne nous montre jamais l'espèce ailleurs que dans les individus, et nous n'imaginons pas comment elle pourrait être sans eux. Cependant nous ne sommes pas autorisés à affirmer

cette impossibilité d'une manière absolue. S'il est vrai que l'espèce soit la raison d'être des individus, et non pas l'inverse, il ne serait pas absurde en soi de supposer que l'espèce pût, non pas exister, mais subsister dans l'absence des individus, comme une puissance latente, comme une force naturelle qui tend à se réaliser, et qui se réalisera effectivement, dans la forme de la pluralité individuelle, aussitôt que les circonstances le permettront. Une telle idée n'a rien de contradictoire; elle semble même réclamée par la conséquence logique des faits précédents; toutefois nous ne sommes pas obligés de l'admettre. Comme les individus sont contingents relativement à leur espèce, celle-ci peut être contingente à son tour relativement à l'ensemble auquel elle appartient. Nous ne constatons guère[1] la réalité des espèces que par l'existence des individus, il est donc naturel de penser que, dès le commencement, l'espèce a existé dans la forme sensible que nous connaissons, et qu'elle serait entièrement détruite par l'extinction de tous ses représentants, comme l'être sensible périt lorsqu'il est privé de ses organes. Cette manière de voir est infiniment plus répandue que la précédente, et paraît sans doute beaucoup plus plausible, mais au fond elle n'est pas moins arbitraire : les faits relatifs à l'extinc-

[1] Cette particule restrictive, qui peut causer quelque surprise, fait allusion à certains faits d'expérience susceptibles d'interprétations diverses et que nous ne pouvons pas approfondir dans ce moment. Nous nous bornons à rappeler cette circonstance si caractéristique et si bien établie que dans l'époque géologique qui précède l'apparition d'un type important de vertébrés, les vertébrés déjà existants affectent les formes et les allures de celui qui va surgir.

tion des races dans l'économie actuelle de la nature sont peu nombreux et mal constatés; personne ne peut dire si la disparution totale d'une famille importante ne serait accompagnée d'aucune perturbation et ne modifierait en rien les conditions d'existence des êtres analogues. Tout ce qui est certain là-dessus se réduit à deux points :

1° Nous ne concevons la réalité de l'être général que dans la production constante des êtres particuliers qui le manifestent à nos yeux.

2° L'être général, l'espèce, forme seul une totalité accomplie, il possède seul les moyens de se perpétuer, seul il subsiste réellement, car il demeure identique au milieu de ses transformations constantes, tandis que l'être particulier ne reste pas un instant le même dans la courte durée de son évolution. L'espèce vivante est donc à la fois le but et la substance, l'*individualisation* est sa loi ; l'être particulier est le produit, l'accident et l'organe.

Mais dans la nature sensible, l'individualisation n'atteint pas son terme et ne dit pas son secret. En passant dans le monde de l'esprit et de la liberté, le rapport du général au particulier se modifie et réclame une formule plus compréhensive. L'animal est intelligent, car il se souvient, réfléchit et combine ; il est libre dans ses mouvements, dans le choix de quelques moyens pour atteindre le but que son organisation lui impose. Il y a même en lui quelque étincelle égarée d'une liberté plus haute, car il joue, il se venge et il aime. Mais laissons là ce mystère étrange,

et venons à ce qui nous importe. Les facultés que nous ne savons ni comment accorder, ni comment refuser à l'animal des classes supérieures, nous les constatons chez l'homme avec certitude, et nous y trouvons plus encore. L'homme seul est vraiment libre, car il donne lui-même un but à son existence et il le poursuit. Les buts déterminés par son organisation : la conservation de sa vie et de sa race, deviennent pour lui des fins accessoires qu'il sacrifie souvent à celle qu'il s'est proposée. L'homme seul est vraiment intelligent, seul il a conscience de lui-même : il ne lui suffit pas de se sentir, il se cherche. Son regard, tourné vers le ciel, franchit les espaces lointains que de vagues blancheurs indiquent dans la solennité des nuits. Sa bouche interroge la mémoire des pères et demande l'histoire de son origine. Dans l'espace, dans le temps, dans l'ordre des causes, il veut un tout, afin d'y prendre sa place. Il se sait un problême, et trahit sa juste fierté dans l'aveu de son ignorance.

L'individualité naturelle, cet anneau toujours entr'ouvert, s'accomplit et se transforme en sphère dans la personnalité morale. Il n'y a d'individualité vraie et complète que dans la personnalité, comme il n'y a de véritable unité finie que dans l'individualité. Rien n'est vraiment un, distinct et circonscrit, sinon le *moi* qui se sait et qui se veut. Mais le fini ne se réalise et ne s'achève qu'en se surpassant; l'indivisible moi, seul *atome* digne de ce beau nom, ne prend dans l'univers sa place d'atome qu'en absorbant l'univers en

lui-même par la pensée. Il y a de l'infini dans la personnalité humaine, et ce trait la distingue nettement des ordres inférieurs.

Si nous considérions l'humanité comme une espèce naturelle, nous devrions dire que les hommes sont les organes de l'humanité, la forme dans laquelle se réalise et se manifeste la vie de l'humanité. Mais le moi est plus qu'une forme et un organe; il est réel, il est substantiel; il possède vraiment sa fin en lui-même, car il poursuit librement le but qu'il s'est dicté. Il forme un tout au sein de l'univers; il a par lui-même une valeur absolue. Si l'infini de son intellignce et de son désir ne suffisent pas à le démontrer, nous en trouverons une meilleure preuve dans le caractère moral de son activité. Il trouve en lui-même le bien et le mal. Sa conscience l'approuve ou le condamne indépendamment des résultats de ses actions, qu'il ne peut jamais connaître avec certitude, selon qu'il a obéi ou désobéi à cette règle intérieure. Ce qui lui est commandé, ce n'est pas de faire, c'est de vouloir. Le caractère moral de cette volonté est ineffaçable, inaltérable, parce qu'il ne dépend de rien d'étranger. Le mal peut servir au bien; mais que le mal puisse devenir bien, que le bien se change en mal, la conscience ne le conçoit pas et ne l'admet pas. Ainsi la volonté morale possède une valeur absolue aux yeux de la conscience; dès lors l'être moral, sujet et source de cette volonté, possède aussi une valeur absolue à ses propres yeux, et il ne saurait la mettre en doute sans récuser l'irrécusable loi de la

conscience. La source de la volonté morale c'est l'individu. L'individu comme tel est d'une valeur absolue, parce qu'il est un être moral, parce qu'il est libre, parce que ses déterminations individuelles s'appellent le bien et le mal. La question qui nous occupe doit être amenée à ces termes et jugée par le tribunal de la conscience. Il est impossible de rattacher nos déterminations morales à l'espèce et d'y voir les manifestations d'un être général que nous appellerions l'espèce humaine ; ce serait en décliner la responsabilité personnelle ; ce serait renverser dans son principe la loi dont nous sommes intérieurement contraints de reconnaître l'autorité suprême, et qui fait notre dignité.

Il importe de distinguer les deux significations du mot *conscience* : les savants appellent quelquefois de ce nom la faculté que nous possédons d'apercevoir immédiatement nos modifications et nos actes intérieurs en général. L'emploi de cette faculté donne naissance à l'observation psychologique, qui décrit des phénomènes et, comme toute expérience, pose des questions à la pensée, en en circonscrivant les solutions. Les faits psychologiques sont des problèmes.

Mais la conscience morale est d'un autre ordre. Elle ne trouve dans l'observation psychologique qu'une occasion de se déployer, comme dans les récits de l'histoire et dans le spectacle de l'activité de nos semblables. Elle ne constate pas les faits ; elle les juge, et déclare elle-même que son jugement est sans appel. On ne saurait tenir la conscience morale pour un phé-

nomène, l'expliquer comme le résultat de causes étrangères, sans la froisser, ou plutôt sans se briser contre son inébranlable autorité. Il n'y a que deux partis à prendre vis-à-vis d'elle : s'en affranchir par une négation hardie, aussi longtemps qu'on pourra tenir dans cette position contre nature, ou bien élaborer patiemment la science jusqu'à ce que les résultats s'en trouvent dans une parfaite correspondance avec la loi morale immédiate et les conclusions théoriques qui en découlent.

La valeur absolue de la personnalité morale est l'une de ces conséquences. Ainsi la philosophie a pour tâche de rendre intelligible le caractère absolu de l'homme individuel et de le concilier avec l'ensemble de ses théorèmes. Elle n'est pas indifférente au résultat, comme l'imagine un intellectualisme sans intelligence; la solution lui est dictée, la démonstration seule est laissée à son choix. C'est que la philosophie a beau s'affranchir de toute autorité extérieure, il lui faut pourtant reconnaître une autorité : l'autorité de l'évidence immédiate, l'autorité de la conscience. Une philosophie sans autorité est un syllogisme sans prémisse, une échelle sans point d'appui, un caprice de la fantaisie, une chose impossible. La philosophie qui se prétend libre d'autorité subit de toutes les autorités la plus avilissante, l'intérêt du philosophe. Elle part constamment de quelques données indémontrées, mais elle les choisit arbitrairement et s'efforce de les dissimuler. Elle tourne la proue où le vent souffle, et déduit ce qu'il lui plaît.

La substantialité de l'individu est donc une prémisse immuable pour la philosophie en général. Rappelons en passant qu'il faut partir de ce point pour établir ce qu'on appelle *l'immortalité de l'âme*. L'immortalité ou la perpétuité dans le temps n'est qu'un élément d'une idée plus compréhensive. L'immortalité, c'est la réalité positive considérée dans son rapport avec le temps. Ce qui est est immortel. L'affaire est de se convaincre que les individus sont réels et n'apparaissent pas seulement comme la manifestation d'autre chose. Cette conviction est une conséquence des données morales ; elle forme une prémisse de la philosophie spéculative qui se comprend elle-même, et qui trouve dans une subordination légitime à l'autorité de la conscience la garantie de sa liberté.

Ce que nous disons de la philosophie en général s'applique à plus forte raison à la philosophie chrétienne. Nous appelons philosophie chrétienne le travail de l'esprit pour se rendre compte de l'ensemble des phénomènes en acceptant le christianisme comme une donnée première; et par christianisme nous n'entendons ici ni le système objectif des dogmes d'une Eglise établie, ni les dogmes communs aux différentes confessions, ni même la totalité indéterminée des enseignements des Saintes-Ecritures, mais le christianisme tel que l'âme du croyant se l'est assimilé, les doctrines élémentaires qui font son espérance et sa vie. La philosophie chrétienne est pour nous comme pour Anselme *fides quærens intellectum*.

Nous n'éviterions pas l'arbitraire en essayant de dire où se termine ce christianisme, subjectif mais universel, de la foi. Nous nous écarterions trop de notre thème si nous nous arrêtions à montrer comment on fait évanouir la différence entre la philosophie chrétienne et la philosophie absolument indépendante. Acceptons pour le moment cette distinction, quoiqu'il importe à la foi de s'en affranchir, et qu'elle y parvienne[1].

La philosophie chrétienne a pour prémisses la foi chrétienne : elle s'efforce d'abord de justifier cette foi devant la raison, en obligeant la raison à se transformer ; puis elle cherche à résoudre d'une manière conforme au christianisme tous les problèmes posés à la raison par l'expérience. La philosophie chrétienne ne saurait transiger sur la substantialité de l'individu, puisqu'elle repose sur les doctrines de l'immortalité de l'âme, de la responsabilité personnelle et du salut obtenu pour le croyant par l'œuvre de Jésus-Christ. Telles sont bien les convictions du chrétien, ses craintes

[1] Nous avons essayé de montrer, dans l'*Essai sur les Méthodes*, comment cet affranchissement peut s'opérer.

Le chrétien d'autorité devient philosophe lorsqu'il ne trouve plus rien dans le Christianisme qui ne réponde absolument aux besoins de sa raison et de sa conscience. Le philosophe à son tour devient chrétien sans abdiquer, lorsqu'au lieu de tergiverser il a regardé le Christianisme en face, comme un fait historique dont sa philosophie de l'histoire est tenue de rendre compte, et qu'il s'est convaincu qu'une intervention directe de Dieu dans l'histoire est la seule raison suffisante de ce phénomène.

En France, il paraît reçu depuis le dix-huitième siècle que pour être philosophe, il faut avoir pris d'avance le parti d'écarter cette solution. Une telle superstition ne s'explique que par les abus de l'autorité religieuse et par les habitudes de discipline d'une nation toute militaire. La philosophie n'a pas de parti pris.

et ses espérances, dont une philosophie antichrétienne peut le délivrer ou le dépouiller, soit en les attaquant de front, soit en les transformant avec précaution, lorsque la contradiction directe offre quelques dangers, mais que la philosophie religieuse ne peut qu'accepter avec humilité, pour en tirer sa gloire.

Il faut donc reconnaître, il faut proclamer sur la triple autorité de l'analyse logique, de la conscience morale et de la foi, que l'esprit individuel est bien un être : *unum*, *totum*, *verum*, *bonum*, qu'il a sa fin en lui-même, qu'il est immortel puisqu'il est vraiment un esprit, qu'il est un esprit puisqu'il est libre, et qu'il est substantiel puisqu'il est esprit. Il est substantiel, il est substance, il a en lui-même le principe de l'existence, bien qu'il l'ait reçu. Comme le dit Descartes, en cela très-conséquent à ses idées de la liberté de Dieu et de la création, malgré la contradiction de sa terminologie ; il est une *substance créée*, et n'a besoin que de Dieu pour exister.

Voilà sur ce point particulier les vieilles et bonnes thèses. Mais des doctrines éparses ne composent pas une philosophie et ne satisfont pas la pensée humaine. L'esprit, cette monade isolée, s'il faut s'en tenir aux termes précédents, l'esprit réclame un tout. Ce qu'il demande, c'est l'enchaînement des vérités, c'est un ensemble, il le veut avec persistance, avec passion, à tout prix. Avec l'atomisme spiritualiste qui découlerait de nos réflexions précédentes, et qui jusqu'ici paraît la théorie la plus approuvée et la plus saine

sur l'essence de l'humanité, pouvons-nous lier les deux bouts de la chaîne? Arrivons-nous à une vue d'ensemble dans laquelle cette monadologie trouve une place sans modification ni complément? Et cet ensemble, ce système du monde satisfera-t-il dans toutes ses parties aux critères que nous avons acceptés, à l'analyse logique, à la conscience morale, à la foi chrétienne? — Cela nous paraît bien douteux.

Et d'abord l'homme, qui cherche le sens du Tout, part de la supposition qu'il y a un tout; il voit dans le monde où il est placé, dans la sphère de son expérience, une totalité, ou du moins un fragment d'une totalité, c'est-à-dire d'une unité complexe, concrète; avant tout il se considère lui-même comme un être concret. On ne saurait nier l'influence réciproque du corps et de l'âme, on ne saurait l'expliquer au point de vue du dualisme métaphysique des substances matérielle et spirituelle, sans retomber dans une série d'hypothèses artificielles dont l'insuffisance est reconnue depuis longtemps. Il y a donc pour l'anthropologie une première difficulté assez sérieuse à concilier les résultats que nous avons obtenus sur le rapport de l'espèce et de l'individu dans le monde organique avec nos résultats tout opposés dans le monde spirituel. L'homme est à la fois esprit et nature : comme être naturel, il est soumis à toutes les lois du monde sensible, et quoiqu'il nous répugne absolument de l'appeler un animal, ce que nous avons dit ici des espèces animales s'applique presqu'entièrement à

l'humanité. Contrairement au préjugé, c'est l'empipirisme, c'est l'observation qui est réaliste dans la sphère de la nature, et c'est l'*a priori* de la conscience qui est nominaliste dans le monde de la liberté.

Il faut pourtant arranger ce procès ou le faire juger. Si l'humanité, considérée au point de vue physiologique, forme une unité réelle, comment peut-elle, au point de vue moral, n'être qu'une abstraction? Comment le même individu peut-il, dans le sens naturel, être l'accident éphémère d'une substance persistante, et, dans le sens spirituel, un être complet par lui-même, absolument séparé de tous les autres? Ces questions donnent beaucoup à réfléchir.

Si nous approfondissons un peu les données de l'expérience, nous trouverons de nouveaux sujets d'incertitude. *A priori*, l'être moral se fait ce qu'il est, il est ce qu'il veut, car il est libre. Sa conscience le lui dit et nous ne saurions la démentir. Mais, en fait, l'individu est à bien des égards le prodit de causes plus générales. Nous apprenons à parler, nous apprenons à penser, nous empruntons au milieu qui nous entoure l'instrument de l'intelligence, qui ne peut se développer que par l'éducation. Nous lui empruntons également le fond de nos pensées : l'autorité nous sert de guide, la tradition est l'aliment de notre esprit. Sans l'éducation, sans le langage, sans la tradition, sans l'autorité, sans l'espèce, le plus grand génie qu'ait vu naître la terre n'arriverait pas à l'alphabet ; que dis-je, il ne formerait pas un jugement, il n'élèverait pas

son instinct jusqu'à la conscience de soi-même, il ne pourrait pas dire *je suis*. Si nous pouvions faire le départ des idées que nous avons reçues sans y réfléchir, sans leur imprimer le cachet de notre personnalité, et de celles qui sont vraiment notre bien propre, nous verrions que les dernières se réduisent à presque rien. On appelle grand homme celui qui verse une goutte dans la citerne où s'abreuvent toutes les intelligences. Pour un esprit indépendant, on compte par millions les exemplaires d'un même type, qui ont reçu toutes leurs idées, sans réagir sur aucune. Si l'individualité morale consiste à penser soi-même, à vouloir soi-même, il faut bien convenir que l'individualité morale est jusqu'ici une rare exception, un glorieux et redoutable privilège. Et ce privilège, en quoi consiste-t-il? Non pas à créer soi-même ses convictions, mais à examiner les opinions reçues au temps où l'on vit, au pays qu'on habite, à les comparer avec celles d'autres temps et d'autres pays, à combiner et à choisir. Les éléments de notre vie intellectuelle et morale nous sont toujours fournis par le milieu qui nous entoure. L'esprit le plus libre et le plus ferme ne fait autre chose que de critiquer les idées qu'il a reçues passivement, pour en conserver une partie après examen et pour en rejeter une autre. Mais ces idées qu'il a jugées et qui sont maintenant les siennes, il les doit pourtant à la tradition. Descartes, ce héros de la libre pensée, ayant fait réflexion (après mille autres) qu'il convient à l'esprit humain de n'admettre que ce qui est prouvé, résolut de mettre

en question tout ce qu'il avait cru jusqu'alors. Cependant il restreignit son doute aux combinaisons d'idées et il admit définitivement, sur la foi de l'espèce, tous les éléments dont se forment ces assemblages que nous appelons nos jugements. Il excepta encore provisoirement de son doute quelques règles de sagesse pratique dont il n'aurait pas pu se passer un seul moment; puis il se mit à réfléchir sur lui-même..... et le résultat de ses réflexions fut de reprendre bientôt, en bloc et sans inventaire, la plus grande partie des croyances qu'il avait mises quelque temps en état de prévention. L'insuffisance de ce procédé est manifeste, mais, en fait, les plus hardis ne vont pas au delà. Il y a plus, notre critique, loin de s'appliquer à tout ce que nous avons admis sans réflexion, n'embrasse jamais qu'un nombre limité de problèmes auxquels nous vouons un intérêt particulier. Pour tout le reste, le philosophe lui-même épouse sans examen les opinions de ses semblables, de sorte qu'en tout homme, et jusqu'à la fin de ses jours, il y a infiniment plus d'idées traditionnelles que d'idées dont il ait fait son bien propre en les contrôlant. Ces considérations, qui s'étendraient à l'infini, s'appliquent à la vie morale aussi bien qu'à la vie intellectuelle. On sait l'empire de l'exemple sur les enfants grands et petits. Chaque époque a sa morale, dont il est malaisé de s'affranchir [1].

[1] Ce qu'on appelle équité dans les appréciations historiques consiste à juger les hommes d'après les mœurs de leur temps : c'est reconnaître la supériorité trop réelle du commun préjugé sur la conscience individuelle. Aussi ne faut-il peut-être pas trop raffiner cette qualité.

A dire vrai, l'homme moral, comme l'homme physique, ne vit que dans l'espèce et par l'espèce, il lui emprunte sa substance. Sans elle il ne serait pas et ne saurait être compris. L'esprit individuel que nous connaissons ne forme donc pas un tout complet, un être absolument distinct.

Cependant il réagit à son tour sur l'espèce et il la modifie, dans une mesure bien restreinte mais réelle, comme il peut réellement s'en affranchir à quelque degré. L'individualité parfaite est un idéal : ce que l'expérience nous montre, c'est une masse organique, dans laquelle s'opère un travail d'individualisation.

Nous avons réclamé la pleine substantialité de l'individu au nom de la foi chrétienne, qui repose sur l'idée de la responsabilité morale, qui confirme nos espérances d'immortalité personnelle, dont l'essence enfin consiste à mettre l'âme en rapport direct avec Dieu. Mais la foi chrétienne nous enseigne aussi la solidarité des générations et des peuples, la solidarité de l'humanité. La solidarité ne se conçoit pas sans l'unité. Elle est la conséquence pratique de l'unité essentielle, ou bien c'est une disposition arbitraire, qui contredit toutes nos idées naturelles de justice et qui, par conséquent, les renverse. Nous attacherons-nous à établir que l'idée d'une chute, d'une altération volontaire de l'humanité, dont les conséquences sont universelles, fait réellement partie des doctrines essentielles du christianisme? Un tel soin paraît superflu. La chute n'est pas seulement enseignée dans les

épîtres de saint Paul et dans les livres de Moïse, elle est impliquée dans toute l'œuvre de notre rédemption Rejeter la chute, c'est rejeter Jésus-Christ, c'est effacer tout ce qu'il y a de spécifique dans le christianisme pour le réduire au rationalisme pur. Et pour nous en tenir à ce qui est entièrement subjectif, au sentiment immédiat, la chute est une affirmation de la conscience chrétienne. Le chrétien sent qu'il a besoin d'un Sauveur; il voit son indignité avant de songer à celle des autres hommes. Mais il sent que les autres hommes sont ses frères; il sent qu'ils ont besoin d'un Sauveur comme lui, et qu'un Sauveur leur a été donné. Il sent que la charité de Christ s'étend à tous, et il l'en bénit; mais en reconnaissant l'universalité du salut offert, il reconnaît l'universalité du péché et, par conséquent, la chute. Sans conviction de la chute, en effet, l'affirmation que tous les hommes sont pécheurs serait aussi téméraire que malveillante.

Cette solidarité du mal que le christianisme enseigne, l'expérience de tous les jours nous la démontre, c'est la première chose qui frappe l'esprit lorsqu'on étudie notre histoire. Qu'est-ce que cette solidarité de fait, s'il n'y a pas solidarité de droit et de principe? Comment expliquer sans blasphème la diversité des destinées, des dons naturels, des caractères, et, pour tout dire, les degrés différents de liberté morale que l'expérience nous oblige à reconnaître en dépit des théories, si l'on ne s'attache qu'à l'individu isolé et qu'on n'envisage pas l'ensemble? Mais qu'est-ce que deviennent les explications fondées sur l'idée de l'en-

semble, si l'ensemble n'est qu'une abstraction, si les individus, considérés isolément, possèdent seuls une réalité véritable? Les théologiens qui croient à la chute et qui se pensent libres de mettre en doute l'unité substantielle de l'espèce, reculent devant la conséquence immédiate de leurs propres affirmations. Les philosophes qui rejettent la chute ne se mettent pas en peine de rendre compte des faits. Il y a chez eux du parti pris; ce n'est pas, comme on se l'imagine quelquefois, l'idée de la chute qui les détourne du christianisme; au contraire, ils ne veulent pas de la doctrine philosophique de la chute, qui s'imposerait à tout observateur sincère et sans préoccupation, parce qu'ils sentent que cette doctrine les mènerait au christianisme. Pourquoi repoussent-ils celui-ci? Est-ce incrédulité routinière? est-ce affaire d'intérêt et de politique? est-ce le pressentiment des conséquences pratiques de la foi? est-ce une antipathie généreuse, naissant de la manière dont les intérêts humains ont défiguré la religion? C'est peut-être un peu de tout cela. Mais pour échapper à la chute, il n'y a qu'une issue : le fatalisme. Le juste-milieu déiste est si inconséquent et, pour trancher le mot, si puéril, qu'on ne sait comment le discuter.

Les deux thèses opposées sont donc également essentielles au christianisme. Par les doctrines du jugement, de l'immortalité, de la foi personnelle et du salut personnel, il sanctionne l'idée que chaque individu forme une créature distincte, un être complet, un monde à part, qui relève uniquement de Dieu, ce

qui réduit l'espèce à n'être que le nom collectif d'une pluralité.

Par le dogme de la chute, au contraire, le christianisme établit l'unité spirituelle de l'humanité, puisque tous les individus se trouvent enveloppés dans la conséquence d'un seul acte et altérés intérieurement par une faute qu'individuellement ils n'ont pas commise. Pour accorder cette idée avec les notions morales sur lesquelles repose le christianisme, il faut nécessairement reconnaître que cet acte est l'acte de l'humanité, que l'humanité tout entière en subit la conséquence, et que les individus en sont atteints parce qu'ils appartiennent à l'humanité, c'est-à-dire que l'humanité possède une unité substantielle, et bien plus encore, l'unité d'un sujet moral.

Si nous étions assez avancé dans cette recherche pour pouvoir conclure, nous dirions que ce monde paraît destiné à l'enfantement de l'individualité. Au commencement, la religion nous montre l'espèce, au terme, les individus sauvés par leur foi ou jugés selon leurs œuvres. L'expérience est d'accord avec ces grandes idées de la tradition. L'individualité s'élabore progressivement au sein de la nature. L'histoire marche dans le même sens. Le premier âge de toutes les races humaines paraît avoir été une époque de foi irréfléchie, instinctive, irrésistible, sous laquelle s'humiliaient toutes les têtes et qui réunissait tous les bras dans un même effort. Les langues, le culte, les mœurs, le caractère des nations se sont formés durant

cette longue période d'une vie spontanée et collective. Partout la civilisation extérieure se lie à l'émancipation graduelle des esprits, ou plutôt de quelques esprits, qui modifient les croyances communes, qui les expliquent, qui les mettent en question. Les peuples meurent avec leurs religions. Les croyances nouvelles exigent des peuples nouveaux et les créent; mais l'indépendance de l'esprit individuel une fois née, ne s'efface plus complétement. Elle a renversé les bases de la société religieuse; elle s'attaque aux principes de la société civile; les cris d'effroi n'arrêtent pas ses triomphes, et pourtant elle est encore bien loin du but. Les grandes autorités ont fait place aux petites, les religions aux systèmes, mais la foule cherche toujours des maîtres, des appuis, des opinions toutes faites; les convictions individuelles n'appartiennent qu'à une minorité imperceptible. Cependant, quel que soit le chemin qu'il reste à parcourir, la formation de l'individualité morale fait l'essence du progrès : sa complète émancipation, l'indépendance et la séparation absolues des individus seraient donc l'idéal.

Avant de nous prononcer dans ce sens, il faut interroger encore une fois la conscience. C'est la concience morale qui nous a obligé d'attribuer à la personnalité humaine une valeur absolue. L'autorité de la conscience est inébranlable, parce qu'elle ne se mêle point avec les autres sources de connaissance. La conscience établit la valeur absolue de l'individu

en établissant sa liberté. On peut diriger contre la liberté humaine de formidables arguments *a priori;* on peut miner cette croyance par des inductions empiriques; mais tous les moyens sont impuissants devant la conscience, qui ne saurait être prise que par trahison. En supprimant la liberté par une explication dissolvante, on détruit la responsabilité, on efface la distinction du bien et du mal, et comme la distinction du bien et du mal est plus certaine que toute proposition théorique quelconque, cette conséquence suffit pour ruiner les prémisses dont on est parti. L'âme sincère n'hésite pas à prononcer que la théorie doit être réformée jusqu'à ce qu'elle arrive aux véritables conclusions. Aussi, malgré toutes les objections que nous avons soulevées et toutes celles qui se présenteraient encore à l'esprit, la manière d'envisager l'individualité que la conscience morale nous a suggérée ne saurait recevoir de modification, d'explication ou de complément légitimes que de la conscience morale elle-même. La question est de savoir si nous avons suffisamment consulté celle-ci.

Mais il est permis d'en douter et de croire que nous ne l'avons pas laissée parler jusqu'au bout. Dans ce qui précède, nous ne nous sommes attaché qu'à sa forme, au caractère impératif des ordres qu'elle donne, sans nous enquérir de ce que contiennent ses commandements absolus. Cependant, si ces ordres étaient fermés, si nous ne pouvions pas savoir directement ce qu'exige de nous la loi morale, son autorité souveraine n'aurait pas de signification. Il faut donc

étudier la loi pour en obtenir l'enseignement. La morale, possédant un critère de vérité qui lui est propre, peut formuler ses principes indépendamment de toute autre science, tandis que la philosophie théorique ne saurait se développer sans égard à la morale, puisqu'elle est subordonnée à l'autorité du devoir. Ainsi la métaphysique procède de la morale dans l'ordre réel. La morale est véritablement la science première.

Quel est donc le contenu positif de la morale, le sommaire de la loi? Si nous essayions de déduire le contenu de la forme, nous arriverions, en suivant les traces de Kant et de Fichte, aux idées suivantes : réaliser pleinement la liberté virtuelle, élever le moi limité à la puissance de l'infini. C'est l'absolue émancipation de l'individu dont nous parlions tout à l'heure. Mais cette pulpe n'est qu'une écorce, ce fond n'est qu'une forme, ce résultat n'est qu'un problème encore : il reste à voir comment l'idéal de l'émancipation absolue se réaliserait dans la pratique, soit pour un seul homme, soit pour tous, sans aboutir à des impossibilités et à des contradictions. En nous engageant dans cette route, qui n'est pas la nôtre, nous trouverions peut-être, après maint détour, que la seule issue est celle que la conscience nous indique dès l'entrée, lorsqu'on la consulte directement. La conscience de l'humanité ratifie les paroles de Saint-Jean, qui nous dit : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » La loi morale se résume dans l'i-

dée de l'amour. Elle suppose et réclame la pleine liberté de l'individu, pour obtenir le sacrifice de sa volonté et de son être. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Mais l'amour n'est vraiment amour que lorsqu'il est devenu grand, en brisant les barrières qui compriment son essor. La substance de la morale se trouve dans l'amour, et la réalité de l'amour dans le sacrifice. Le contester c'est s'inscrire contre le témoignage de l'humanité; le contester c'est étouffer le cri de son cœur, c'est se démentir soi-même. L'amour est donc le lien moral que la conscience établit entre les hommes, et cette vérité pratique supérieure servira de boussole à la théorie. Ici il n'y a point d'arbitraire. La raison la plus calme nous dit que toutes choses doivent être appréciées au point de vue du but. La nature des êtres se manifeste dans leur fin. La méthode royale en philosophie est la méthode de l'idéal; elle ne saurait nous tromper que lorsque l'idéal lui-même est indéterminé. Ici l'idéal est clairement manifesté dans notre âme. L'idéal c'est la solidarité librement acceptée, c'est la plénitude de la communion, c'est l'unité de l'espèce réalisée par la liberté des individus. Mais si le moi particulier ne réalise son propre idéal qu'en travaillant à fonder l'unité de l'espèce, il est évident que cette unité de l'espèce est à l'origine du moi; car l'idéal n'est autre chose que l'accomplissement de la réalité. La loi morale ne saurait être un commandement arbitraire, sans rapport avec la vérité théorique; autrement le drame du monde serait une mau-

vaise tragédie, dont les scènes ne s'enchaînent pas. Il serait même absurde de supposer qu'il en soit ainsi, puisqu'il n'est pas possible de déterminer la théorie sans consulter la morale, ainsi que nous l'avons reconnu. La loi morale résume le plan de Dieu, elle exprime le secret de l'univers et de notre essence. L'idéal, l'essence et l'origine ne peuvent pas être séparés. La loi de la liberté exprime la nature de l'être libre, comme les lois physiques font connaître celle des êtres sensibles. Dans le monde moral, dans le monde sensible, le bon sens nous dit qu'il n'y a au fond qu'une loi, c'est de réaliser son germe, d'accomplir sa destinée, de devenir ce que l'on est. Si donc l'humanité doit devenir une par l'accomplissement de la loi morale, la raison en conclura qu'elle est une dans son origine et dans son essence, et que, si son unité n'est pas pleinement manifestée, la faute en est aux obstacles qui empêchent l'homme d'atteindre sa parfaite réalité.

« *Aimez votre prochain comme vous-mêmes*, » est-il écrit dans notre cœur. Que signifierait cette parole si nous n'avions pas de prochain, si nos voies étaient absolument séparées, si l'apparente solidarité de nos destins n'était qu'un accident éphémère ou plutôt une vaine illusion? Pourquoi nous est-il demandé de nous intéresser au sort d'autres êtres, qui nous coudoient ici-bas, mais qui nous seraient en définitive aussi étrangers que les astres les plus éloignés? N'aurions-nous rien de plus pressant à faire qu'à nous occuper de ces gens-là? Pourquoi leur donnerions-nous

notre temps, nos biens, notre vie? Cette loi du sacrifice, qui est innée en nous, quoiqu'il soit si difficile de l'accomplir, est-elle donc un commandement capricieux, une épreuve gratuite qu'il a plu à Dieu de nous imposer? L'entendre ainsi serait renoncer volontairement au moyen d'arriver à la lumière, ce serait fermer l'oreille à la voix qui parle en nous et qui nous enseigne, si nous consentons à l'écouter. « Aimez votre prochain comme vous-mêmes,» n'est-ce pas dire assez clairement : « votre prochain c'est encore vous-mêmes? » Et ne sentons-nous pas qu'il en est ainsi? Après avoir trouvé dans nos semblables le complément de notre être moral, n'éprouvons-nous pas le besoin de leur rendre ce que nous en avons reçu, et ne reconnaissons-nous pas que si notre individualité s'affranchit et s'élève, c'est en réalisant la communion?

Le dogme du christianisme est d'accord avec sa morale, qui s'est tellement identifiée avec la conscience humaine que nous ne pourrions plus les séparer. L'Evangile nous parle deux fois de l'unité de l'humanité : dans la solidarité de la chute et dans la communion de l'Eglise. Le but, selon l'Evangile, c'est d'être unis ensemble à Christ, pour former les membres du corps de Christ. Par la vertu de la foi, les individus s'assimilent donc à Christ et s'assimilent entre eux, de manière à ne faire qu'un tout par la réciprocité de leur affection, par la communion de leur volonté, de leurs sentiments et de leur pensée.

De cette longue discussion il résulte que l'anthropologie doit maintenir avec un soin égal les deux termes de l'opposition : d'un côté l'unité substantielle et spirituelle de l'humanité, dans son origine, dans son essence et dans son but; de l'autre, la valeur positive et permanente des individus, leur liberté, leur responsabilité, leur immortalité.

L'idéal n'est pas une unité dans laquelle l'individu disparaisse, c'est une unité fondée sur le concours des volontés personnelles, la parfaite communion de la charité.

Mais il ne suffit pas de maintenir fidèlement les deux assertions contradictoires, il faut encore les concilier. S'amuser curieusement aux difficultés des questions sans essayer de les résoudre, est un jeu d'eunuques dépravés. L'affaire de l'intelligence n'est pas de s'endormir dans le découragement, ni de tirer vanité d'une résignation forcée. Les problèmes sont des douleurs et des devoirs. Pour se plaindre de lassitude, il faut au moins s'être mis en chemin.

Dans le monde organique, la substance, qui est l'être générique invisible, se manifeste sous la forme individuelle. Dans le monde spirituel, où l'individualité se réalise, le rapport du général au particulier n'est plus le rapport simple de la substance et de l'accident, de l'essence et de la forme, du but et du moyen; c'est un rapport de réciprocité. L'unité substantielle de l'espèce n'y exclut pas la substantialité des individus et ne se révèle pas, comme l'enseigne

une logique superficielle, par l'anéantissement des individus et des peuples. Au contraire, elle implique la réalité permanente des personnes individuelles et se réalise par leur liberté. Telle est la formule, bien abstraite encore et bien insuffisante, dans laquelle nous arrivons à saisir cette relation ; et si la philosophie pouvait se contenter de formules, nous tiendrions ceci pour un premier résultat.

Mais l'humanité veut davantage. Elle cherche à s'expliquer son origine, sa condition et sa destinée. La question de l'espèce et de l'individu devient donc une question historique. Notre formule n'est qu'une concentration du problème ; pour la rendre tout à fait intelligible, il faudrait pouvoir se faire une idée du point de départ de l'humanité et des phases de son développement.

Les tentatives de solution qui nous semblent nécessaires ne sauraient se présenter que sous la forme d'hypothèse, et comme le problème dont nous avons parlé se lie à tout, cette hypothèse aurait nécessairement une portée très-vaste. Ce ne serait pas, à notre avis, un motif suffisant pour la rejeter sans examen. Si l'on bannit toute hypothèse, nous ne concevons ni la philosophie ni les sciences expérimentales. L'hypothèse est un cintre jeté sur l'abîme, dont une construction plus durable réunira les bords quelque jour; c'est une transformation du problème dont nous ne parvenons pas à dégager l'inconnue sous sa forme première, c'est une direction donnée aux observateurs ; en un mot, c'est un moyen de découverte, et

non, cela va sans dire, un procédé de démonstration. Rien de plus légitime que l'hypothèse, pourvu qu'on n'oublie pas le complément qu'elle réclame, et qu'on l'emploie avec méthode. Saisir le problème au point précis où l'amènent l'expérience et la certitude rationnelle, de manière à tenir compte de tous les éléments connus, faire converger sur un seul point toutes les lignes ébauchées, voilà la méthode de l'hypothèse, son excuse et parfois sa grandeur. Elle est scientifique, lorsqu'elle ne s'attache qu'aux questions vraiment posées et qu'elle les résout telles qu'elles sont posées. Dans ces conditions, elle est destinée à subsister jusqu'à ce que de nouvelles données viennent l'infirmer, et sa chute signale un progrès de la vérité. Les systèmes surgissent et s'écroulent, mais les oppositions qu'il faut réunir se rapprochent graduellement : ainsi la pensée marche à son but à travers les débris des systèmes.

Une seule hypothèse, à laquelle on serait conséquent, siérait mieux à la dignité de l'esprit humain et servirait mieux la vérité qu'une multitude d'opinions fragmentaires, qui, pour rester sans liaison entre elles, ne sont pas moins hypothétiques.

Pour s'expliquer la condition de l'humanité dans ce monde conformément aux exigences de la pensée morale, il suffirait d'admettre que la tradition biblique de la chute exprime une vérité historique, la signification de cet événement se trouvant déterminée par les réflexions qui précèdent. En effet pour con-

cilier le récit de la Genèse et les conséquences qui lui sont attribuées dans le système chrétien avec l'idée de l'ordre moral, dont nous ne saurions nous départir, il est indispensable d'affirmer que le premier homme était l'humanité, quelles que soient les objections de l'intelligence et de l'imagination contre une proposition pareille.

Pour résoudre dans une vue d'ensemble tous les problèmes qui se rattachent à celui de nos origines; pour atteindre une histoire de la création, une philosophie de la nature, en la rattachant à la morale, il faudrait s'engager plus avant encore dans le champ des suppositions de fait. Mais si l'humanité a besoin d'une morale, s'il est rigoureusement nécessaire à l'accomplissement de son but qu'elle sonde le problème de sa destinée, elle peut se passer avec moins d'inconvénients d'une philosophie de la nature, et la connaissance des origines nous importe moins que celle du but. Notre fin est l'action, non la théorie. De là vient que la lumière morale est notre principal guide, même dans la recherche des vérités théoriques. De là résulte aussi que nous pouvons arriver à la certitude sur toutes les questions liées aux intérêts de la conscience, tandis que les objets purement spéculatifs ne sont éclairés que d'une lumière d'emprunt, reflet affaibli de l'évidence morale.

En usant convenablement de nos facultés, nous arriverons à savoir ce qui nous importe.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

ERRATUM.

P. 37, lig. 17 : Nous devons tenir pour deux choses certaines, *lisez :* nous devons tenir deux choses pour certaines.

LA RAISON

ET LE

CHRISTIANISME

Lausanne. — Imp. Georges Bridel.

LA RAISON

ET LE

CHRISTIANISME

DOUZE LECTURES

SUR L'EXISTENCE DE DIEU

PAR

CHARLES SECRÉTAN

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

A MES AUDITEURS

DE GENÈVE, DE LAUSANNE ET DE NEUCHATEL

AVANT-PROPOS.

La langue d'un peuple réfléchit son histoire et forme sa pensée : il est maintenant reçu en français qu'un philosophe ne saurait admettre la religion révélée. Le théâtre de la guerre est déplacé. La doctrine d'un Dieu vivant, qui avait semblé reprendre faveur pendant quelques années, est aujourd'hui l'objet d'attaques assez incisives pour ne permettre l'indifférence à personne.

Un groupe de philosophes fort estimables essaie de les repousser. Je ne vois pas ce qu'ils peuvent espérer en restant dans la position que j'ai marquée. Il n'y a de salut pour eux que dans l'Evangile. La foi en Dieu, c'est l'optimisme, puisque Dieu est le bien absolu. S'il existe, le mal ne peut pas être. Mais l'optimisme n'est rien moins que certain; l'opinion contraire a toutes les apparences en sa faveur. L'optimisme exprime le droit, le pessimisme traduit le fait. L'expérience nous atteste la réalité du mal, la raison consiste à comprendre que le mal est impossible. Pour accorder ces deux puissances, qui ont un droit égal sur nous et qui nous déchirent, il faut reconnaître dans le mal une réalité positive, mais dont la cause est en dehors, au-dessous de l'Etre absolu, un accident qui a

commencé, qui doit trouver un terme, et servir en définitive à la glorification du bien.

Cette manière de voir est conforme aux indications de la conscience morale, selon laquelle nous ne sommes pas seulement victimes, mais auteurs du mal, et responsables.

Ainsi la pensée qui cherche à se mettre d'accord avec elle-même ne trouve de solution que dans les doctrines chrétiennes.

Telle est la donnée de ces lectures, qui se lient assez naturellement aux *Discours sur la vie éternelle* de M. Ernest Naville. Suivant l'éloquent professeur, les personnes qui croient en Dieu n'ont pas de raison suffisante pour repousser les miracles d'une religion dont la vérité seule donnerait un fondement à leur espoir d'immortalité. J'ai essayé de faire un second pas dans le même sens, et d'établir que sans le christianisme la croyance en Dieu ne peut pas se soutenir.

Un motif particulier m'engage à placer le nom de M. Naville au commencement de ce petit volume. Il a été écrit sous son toit hospitalier et rustique, sur les pentes méridionales du mont Salève, en face des neiges éblouissantes. J'aurais voulu l'intituler les Loisirs de Grange-Gaby ; mais comment donner le nom de *Loisirs* au travail hâtif de quelques semaines ?

Puisse-t-il, de son lieu natal, avoir gardé quelque chose de salubre et de franc, comme l'air de montagne et la vieille amitié.

Lausanne, le 18 mai 1863.

PREMIÈRE PARTIE

LES PRINCIPES DE LA RELIGION NATURELLE.



PREMIÈRE LECTURE

Je viens m'entretenir avec vous de ce que nous pouvons savoir et de ce que nous devons croire au sujet de notre destinée, de notre origine et de son auteur.

Les intérêts qui nous réunissent sont de tous les temps et de tous les lieux, les mêmes pour tous. Mais la disposition des esprits relativement à ces grands problèmes varie beaucoup suivant les temps et les lieux. Avant de chercher ce qu'il faut penser, je voudrais jeter les yeux sur l'état des esprits et rappeler briève-

ment ce qu'on pense, autant que j'ai pu l'apercevoir dans une vie assez solitaire.

La religion chrétienne, qui semblait avoir perdu tout crédit sur le continent à la fin du dernier siècle, a repris une assez grande place dans le nôtre.

Il serait vraisemblablement injuste de juger l'état spirituel des peuples catholiques d'après les écrits de poëtes comme Chateaubriand, ou même de philosophes comme M. de Bonald, le comte de Maistre et Donoso Cortès. La multitude d'établissements religieux qu'on a vus surgir en France, en Belgique, en Allemagne et parmi nous, montre tout au moins que le clergé possède encore une assez grande influence sur une partie des classes aisées. On voit que cette influence s'exerce en sens assez divers, et que l'humanité, la charité ne sont point oubliées. D'autres symptômes attestent que le même empire s'exerce en bien des lieux sur les classes vouées au travail matériel. Je citerai, comme exemple, les pèlerinages; je pourrais alléguer aussi la conduite politique

de certains gouvernements. L'œuvre de St. Vincent de Paule témoigne d'une piété pratique plus ou moins spontanée au sein de l'Eglise romaine. Mais le catholicisme ne me semble pas gagner à lui les talents de premier ordre, et rarement il conserve sous ses lois jusqu'à la fin ceux dont il tirait le plus de louange. Les efforts de quelques écrivains et de quelques orateurs pour concilier la foi catholique avec les principes de la liberté civile, tels qu'ils sont presque universellement compris de nos jours, sont évidemment paralysés par l'attitude de leurs chefs ecclésiastiques. Du centre aux extrémités, le catholicisme romain nous semble partout sur la défensive : il se maintient, non sans périls, dans les positions qu'il avait précédemment occupées ; il n'arrive nulle part à la direction des intelligences, au gouvernement de la société, qui sont l'objet de ses prétentions avouées et immuables.

Les terres conquises par la Réforme au XVIe siècle nous présentent un spectacle analogue, sans être tout à fait pareil. L'unité dogmatique se conserve au sein de l'Eglise romaine par la

puissance des institutions. Si le système change, c'est tout d'une pièce, il reste compacte ; mais la majorité des laïques instruits lui échappe. En s'affranchissant du prêtre, elle se soustrait à l'influence du christianisme ; les intérêts matériels, la politique se partagent les dépouilles de la religion. Quelques-uns conservent un sérieux intérêt pour les problèmes éternels, et s'efforcent de les résoudre par leur réflexion personnelle ; mais le nombre de ces esprits d'élite semble bien petit, et leur influence presque insensible. Ainsi, d'un côté le clergé et les laïques des deux sexes qui lui sont soumis, de l'autre les libres penseurs, où nous sommes forcés de comprendre tout le reste, les gens qui pensent et les gens qui ne pensent point. Le protestantisme officiel comprend plusieurs branches. Dans aucune d'elles le clergé n'est constitué aussi fortement qu'à Rome. La Réforme a placé l'autorité religieuse entre les mains du prince, c'est-à-dire de la société civile, des laïques, du peuple. Dans plusieurs pays, les confessions de foi protestantes ont été abolies, on n'a reconnu d'autre base commune

que l'Ecriture, laissant le champ libre à toutes les interprétations qu'on peut en donner. Le principe du libre examen individuel n'a pas même permis de s'entendre sur l'espèce d'autorité qu'on attribue aux saints livres, de sorte que les établissements ecclésiastiques ne sont plus que des cadres dont le contenu varie indéfiniment. Là même où quelques ouvrages symboliques ont conservé force de loi, il s'en faut que tous les théologiens y restent soumis. Et cependant cette extrême diversité de l'enseignement n'empêche pas le plus grand nombre des réformés de renoncer au culte public, sans le remplacer.

Ainsi nulle part, dans l'Europe occidentale, nous ne trouvons plus de foi collective. Partout y règne la dispute, le doute sur les questions fondamentales; et si les controverses religieuses ont moins de retentissement qu'autrefois, c'est que le bruit en est amorti par l'indifférence. Seulement chez les romains l'opposition principale est celle du peuple incrédule et du clergé organisé sous le nom d'Eglise; tandis que chez les réformés, considérés en masse et d'une

manière générale, l'opposition des croyants et des rationalistes embrasse également les laïques et les ministres du culte.

Les églises nationales de la Réforme ont été constituées en vue d'un état de fait plus ou moins réel en son temps, je ne sais, mais qui ne pouvait pas durer toujours, l'identité des croyances religieuses dans la masse des populations. L'impuissance et l'iniquité de la contrainte en matière de foi s'étant manifestées, on a permis aux individus de se séparer de l'église établie, pour former des sectes; mais ceux qui n'ont pas de religion du tout, ou dont les opinions restent purement individuelles sont toujours censés appartenir à l'établissement public, qui comprend ainsi les adversaires de toute religion, les indifférents et des croyants d'opinions fort divergentes. Il y a là une sorte de fiction, peut-être bienfaisante, je n'en veux dire aucun mal. Si le développement historique des sociétés suit les lois d'une logique rigoureuse, il n'y a jamais rien de bien logique, en revanche, dans l'aspect d'une société donnée dans un moment donné, parce

que cet état renferme toujours, en proportions variables, le passé, le présent et l'avenir. Un système plus correct produirait peut-être de moindres effets, je ne sais. Tout ce que je veux dire, c'est qu'on n'apprend rien sur les convictions religieuses d'un protestant, en apprenant qu'il appartient nominalement à l'église nationale, et rien de bien précis lorsqu'on entend dire qu'il en est membre de cœur.

Les communautés dissidentes, les églises libres sont incontestablement plus homogènes. Pour celles qui sont établies au milieu de nous, il est permis de présumer chez leurs membres une foi personnelle à la divinité du christianisme. Mais, à l'exception de l'Angleterre et de l'Amérique, ces communautés ne comprennent qu'une faible partie des populations. Ceux qui les composent peuvent exercer isolément une certaine influence personnelle; lorsqu'ils ne vivent pas exclusivement entre eux. Comme groupes, elles sont isolées, et presque partout leur apparition a soulevé des répugnances, que l'habitude a singulièrement affaiblies; mais qui

n'ont pas fait place au sentiment contraire, si-non dans des cas exceptionnels, et sans doute assez rares.

Ainsi le christianisme, considéré comme croyance publique, comme lien social, a plutôt l'apparence d'être, qu'il ne subsiste réellement. On grouperait mieux nos populations en sectes politiques qu'en opinions religieuses. Sur notre vieux continent, les classes lettrées n'ont plus de religion collective du tout, quoiqu'en certains endroits les formes en soient encore respectées. Individuellement, la religion y reprend de l'autorité sur quelques-uns, et le nombre de ceux qu'elle gagne paraît s'accroître, mais bien lentement. Dans les classes où l'échange des idées est moins rapide, on trouve, à côté d'une incrédulité très décidée et déjà traditionnelle, quelques restes de l'ancienne foi. Il faut bien qu'il y en ait, puisque la négation religieuse poursuit avec activité son œuvre de propagande. Aussi longtemps que la masse des adolescents recevront une instruction chrétienne, il y en aura qui croiront leur pasteur, et qui deviendront chrétiens, s'ils s'efforcent

de vivre selon leurs croyances ; il y en aura qui se détourneront de la religion à cause des devoirs qu'elle impose, et qui seront bien aises d'être débarrassés de leurs scrupules ; il y aura un champ pour la mission déiste et pour la mission matérialiste aussi bien que pour l'Evangile. Mais combien de temps durera cette instruction religieuse de toute la jeunesse, si la majorité des adultes en rejette le contenu ? Je ne saurais le prévoir.

Ce qui est positif, c'est que l'idée d'une religion collective, qu'on accepte par le fait de la naissance, avec la qualité de citoyen, commence à répugner à la conscience publique, particulièrement à la conscience des hommes religieux. La foi devient de plus en plus une affaire individuelle.

Sans nous engager dans des calculs fort hasardeux pour supputer le nombre des croyants, des demi-croyants et des incrédules, il suffit de peser la portée de ces faits, qui sont publics. On en conclura bientôt, il me semble, que la position des chrétiens convaincus est au

fond la même aujourd'hui que dans les premiers siècles du christianisme. Ils sont tenus par l'ordre positif de leur maître de prêcher l'Evangile qu'ils ont reçu. Ils ne seraient pas chrétiens, s'ils se taisaient. Leur prosélytisme peut être importun; mais leur silence serait coupable. Qu'ils se trompent ou non, peu importe, avec la conviction que leur doctrine est nécessaire au salut des individus et des sociétés, ils manqueraient aux plus simples devoirs de l'humanité, s'ils n'étaient pas missionnaires.

Ils ne peuvent pas se borner à présenter les conséquences de principes universellement adoptés; il faut qu'ils exposent leurs croyances comme si elles étaient quelque chose d'absolument nouveau.

Enfin il ne suffit pas qu'ils les exposent, il faut encore qu'ils les justifient. La pratique universelle du baptême, le caractère officiel de certains cultes, quelques usages de la vie civile comme, en certains pays, l'emploi de la Bible dans la cérémonie du serment, plus que tout cela notre histoire tout entière, font souvent naître une illusion, que la routine et l'indolence

entretiennent. C'est l'idée qu'il existe en faveur de l'Evangile une présomption de vérité résultant de son antique possession. Cette possession, le plus souvent, n'est qu'un fantôme, et là même où elle subsiste encore, ce serait une faiblesse de s'en prévaloir. Avant de s'appuyer sur une autorité quelconque, le chrétien doit commencer par établir cette autorité. Nul n'est tenu de le croire sur parole, pas plus qu'il n'est tenu de croire sur parole un matérialiste ou un mormon. Si le disciple de l'Evangile invoque une prévention favorable pour suppléer à ses démonstrations, il s'abuse. Il n'y a plus de préjugé en faveur du christianisme. Peut-être faudrait-il même aller plus loin, et confesser que le préjugé parle contre lui ; car enfin le christianisme a possédé, nominalement du moins, la direction des populations occidentales, et il l'a perdue. Pourquoi l'a-t-il perdue, s'il est la vérité, demandera-t-on?

Le fidèle qui veut propager sa croyance est tenu de répondre à cette objection. Il est tenu d'expliquer l'état présent des sociétés civilisées; car la mesure de la vérité d'une doctrine se

trouve dans la puissance qu'elle possède d'expliquer les faits.

La vérité du christianisme ne se suppose donc pas; il faut l'établir, en se fondant sur ce que tous les esprits sont obligés d'admettre : l'évidence interne, logique et morale, et l'expérience universelle.

Le christianisme n'a pas le droit d'être cru sur parole; mais il a celui d'être écouté. Le discrédit dans lequel il paraît tombé ne constitue qu'un préjugé; ce ne saurait être un argument aux yeux d'un homme de sens et sincère vis-à-vis de lui-même. Si l'héritage du christianisme avait été recueilli par une philosophie solide, capable d'interpréter à l'homme son histoire et son propre cœur, d'organiser la société, de régler la vie, ceux qui ne veulent pas retourner en arrière seraient excusables de s'en tenir à ce qu'ils possèderaient. Mais que trouvons-nous à la place que le christianisme occupait ou semblait occuper autrefois?

Un déisme si peu consistant qu'il est plus difficile de le formuler que de le combattre, une indifférence frivole, qui ne cherche pas

même à se justifier, et chez les hommes d'esprit, le scepticisme, le scepticisme, c'est-à-dire le désespoir pour quiconque a dans l'âme une fibre sérieuse. Tel est, en chiffres ronds, le bilan des intelligences. Quand une société en est là, ce qui lui sied le mieux c'est la modestie. Avec Pascal et Newton, avec Racine et Milton et le Dante, avec la multitude de ses martyrs et ses œuvres charitables de toute espèce, avec les exemples qu'il donne encore aujourd'hui, le christianisme, qui a créé les peuples modernes, sollicite un examen sérieux, et c'est donner de son esprit la plus pauvre idée que de s'imaginer qu'il peut être éconduit par des quolibets.

Pendant les quelques heures où je pourrai vous entretenir, je voudrais mettre le christianisme en parallèle avec les opinions qui l'ont remplacé.

Je laisse de côté pour le moment le scepticisme raisonné, selon lequel nous ne pourrions rien savoir ici-bas de notre origine et de notre destinée, ni par nos propres lumières, qui n'atteignent rien d'absolu, ni par le moyen d'une

révélation, dont nous ne saurions constater la réalité. La réfutation directe et rigoureuse du scepticisme est une tâche qui surpasse mes forces. Elle en userait, je crois, de plus grandes. Mais le scepticisme ne travaille pas pour lui-même. Il fait le vide et l'âme ne saurait y vivre; il faut qu'elle trouve un aliment respirable, ou qu'elle s'asphyxie. Quand il n'a plus rien à dissoudre, quand il est au bout de son œuvre, quand il s'est accompli, qu'il a vaincu, le scepticisme produit dans l'âme un malaise insupportable. Celui qui l'appelait « un doux oreiller pour une tête bien faite » ne représentait pas l'humanité; c'était un homme d'esprit plutôt qu'un homme de sens.

Le scepticisme est une forme du renoncement. C'est l'état d'une âme qui s'est résignée à ignorer. Supposez que cette résignation soit universelle, et qu'elle ait commencé avec le genre humain; supposez qu'elle soit douce en effet, qu'elle ne coûte aucun effort, en d'autres termes, supprimez la soif de connaître, l'immense curiosité de l'esprit humain, et tout aussitôt vous voyez disparaître la science, les

arts qui ont la science pour base, et toute la civilisation. L'homme n'est plus qu'une brute.

N'allons pas si loin, supposons seulement que dès l'origine, l'homme se soit imposé les limites où prétend l'enfermer notre maturité désabusée, supposons qu'il ait borné ses recherches aux lois des phénomènes sensibles, aux choses qui peuvent lui servir dans ce monde, à l'investigation du domaine au sein duquel il se meut, sans se demander ni d'où il vient, ni où il va. Vous anéantissez du coup la superstition et la métaphysique, et vous en triomphez. — J'y souscris; mais n'avez-vous pas détruit aussi toute poésie, tout idéal, tout horizon, tout ce qui est proprement humain dans l'homme? Il faut une époque singulièrement raffinée (j'ai presque dit dépravée) et des esprits bien courts dans leurs délicatesses, pour affirmer sérieusement, comme on le fait, que le plus digne emploi de notre activité consiste à étudier minutieusement ce qu'ont imaginé nos pères sur des sujets dont il est impossible de rien savoir. Ils se placent dans une situation bizarre, ceux qui acceptent les bénéfices de

notre culture intellectuelle et morale, et qui soutiennent en même temps que cette culture est le fruit des efforts de générations insensées, qui poursuivaient un but impossible. Il était donc indispensable, à leur dire, que l'humanité commençât par se fourvoyer; et tout était perdu si, dès le commencement, elle avait obtenu la seule vérité qu'il lui soit permis d'atteindre, la certitude de son impuissance. Il y a là dessous autre chose que le doute, il y a une opinion bien arrêtée; c'est que l'illusion, c'est la vie, et que la vérité donne la mort.

Mais alors, de leur propre aveu, ces docteurs élégants et impassibles seraient donc des assassins?

Ceci n'est pas un argument, je le sais bien, le scepticisme défie tous les arguments.

La volonté seule en triomphe. La haine du scepticisme, c'est l'amour de la vérité. Le scepticisme en veut à notre vie. Il s'attaque à la croyance qui est le ressort de notre activité tout entière. Il nie tout ordre dans l'univers. S'il y a un ordre, les besoins attendent leur satisfaction, l'œil est fait pour la lumière, et la

pensée pour la vérité; s'il y a un ordre, c'est l'erreur qui est malfaisante, et la vérité qui produit le bien; s'il y a un ordre, celui qui est fait pour chercher, trouvera. Le scepticisme, qui reconnaît en nous le besoin de chercher, et conteste la possibilité de trouver, nie l'ordre. Celui qui veut lui-même rester dans l'ordre, doit affirmer l'ordre, et rejeter le scepticisme par une énergique résolution.

L'origine du scepticisme ce sont les défaillances du cœur. Les intelligences très actives le raisonnent après coup. On le trouve plus souvent à l'état d'instinct, c'est l'indifférence pour les questions de Dieu et de l'âme, le ricanement. La discussion n'est pas le remède à cette maladie.

Je m'adresse donc à ceux qui ont une opinion, ou qui pensent en avoir une. J'ai demandé quelle était de nos jours la plus répandue, non pas chez les philosophes, mais dans la population tout entière. On m'a répondu : C'est la religion naturelle, le déisme, le rationalisme.

Déisme ou rationalisme, il n'importe ; c'est par lui que nous commencerons. Je voudrais essayer de caractériser fidèlement cette opinion dans ses traits principaux, puis rechercher les fondements sur lesquels elle s'appuie, et, finalement, la discuter.

La croyance positive, fondamentale est ici l'existence de Dieu : un Dieu personnel, unique, auteur du monde et de la loi morale, qu'il a gravée dans notre cœur. Il récompense ceux qui l'observent, il punit ceux qui la bravent obstinément dans ses prescriptions essentielles. L'idée de la justice de Dieu conduit à cette rétribution, qui pourtant ne s'accomplit pas ici-bas d'une manière universelle. Pour maintenir la justice divine, il faut donc statuer une vie à venir.

Cependant, tous ceux qui admettent le principe ne tirent pas cette conséquence. Ils croient en Dieu, parce que leur esprit ne saurait se passer d'une cause première, ni se la représenter autrement que comme un être personnel ; mais ils ne croient pas à la vie à venir, que rien ne leur prouve, et dont ils ne se soucient pas.

La justice de Dieu se trouve ainsi fort compromise, sa personnalité s'obscurcit. Mais nous ne saurions poursuivre toutes les variétés d'opinion. Le rationalisme plus ou moins religieux croit à la vie à venir, comme à la personnalité de Dieu; il admet donc, sous l'empire d'un besoin moral, l'existence d'un ordre de réalités entièrement soustraites au contrôle de notre expérience.

En revanche, il ne veut pas entendre parler de vérités révélées. Il ne se borne pas à contester historiquement les titres de telle ou telle révélation prétendue; il prononce qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu, qu'il ne saurait y avoir de révélation directe de Dieu aux hommes; parce qu'une telle révélation serait, dit-il, une dérogation aux lois de la nature, et que les lois de la nature ne comportent aucune exception. L'affirmation de ce déisme, c'est la personnalité de Dieu; le contre-poids, auquel il tient au moins autant, c'est la négation du surnaturel.

Ces deux thèses ne s'accordent peut-être pas très bien, car enfin si Dieu est l'auteur et le

maître de toutes choses, si Dieu est libre, que sont la nature et les lois de la nature sinon l'expression de sa volonté, et quelle est la signification précise du mot surnaturel à ce point de vue ? Ce qui est naturel, n'est-ce pas ce que Dieu veut, et ce que Dieu veut n'est-ce pas ce qui arrive ?

La critique des témoignages conserve tous ses droits pour apprécier si les récits qu'on nous fait sont croyables ; mais il n'est permis d'alléguer aucune impossibilité *a priori* en se fondant sur le surnaturel.

Dira-t-on qu'il n'appartient qu'à l'être imparfait de déroger aux lois qu'il a tracées ? A la bonne heure ! S'il fallait, comme une école bien délaissée aujourd'hui, définir le surnaturel, une perturbation apportée aux lois de l'univers, nous croirions le supranaturalisme singulièrement compromis. Mais comment, avec notre expérience d'un jour, aurions-nous la prétention de connaître toutes les lois que Dieu a établies ? Si tel événement que nous appelons surnaturel, miraculeux, se trouvait en définitive être avéré, n'est-il pas clair qu'il

faudrait y voir l'effet d'une loi supérieure à celles que nous connaissions jusqu'ici, et qui trouve plus rarement l'occasion de s'appliquer sous nos yeux? Si Dieu est bon, si Dieu nous aime, s'il nous a donné la loi morale pour notre plus grand bien, il ne serait assurément pas absurde de supposer qu'il eût voulu se manifester directement aux hommes, du moins dans le cas où les hommes en auraient besoin. Les moyens de se faire entendre ne sauraient lui manquer. S'il est l'auteur libre de toutes choses; s'il est tout puissant, on ne saurait invoquer ici une impossibilité métaphysique qui ne serait que son impuissance. Et quant aux besoins de l'humanité, qui pourrait les mettre en doute, s'il songe aux sanglantes superstitions du passé, à l'anxiété qui ronge les plus nobles âmes, à l'aspect aride et désolé d'une société sans religion? — Il le faut avouer : entre ces deux points, l'affirmation d'un Dieu personnel et libre, et le parti pris de repousser sans autre examen toute révélation immédiate de ce Dieu, tout ce qui sort du champ de notre expérience journalière, il y a presque une

contradiction. L'idée d'un Dieu libre et personnel étant admise, les probabilités, s'il est permis de s'exprimer ainsi, les probabilités sont en faveur d'une révélation directe et d'une religion positive quelconque. Avec un Dieu libre et personnel, il n'y a point de miracles, dans ce sens que tout est miracle, tout est révélation, tout est l'expression de sa volonté. La merveille, le mystère, dans cette opinion, ce n'est pas que Dieu parle, c'est qu'il se taise, c'est qu'il supporte cet ordre de phénomènes que nous appelons régulier par le simple effet de nos habitudes, quoiqu'il comporte et comprenne en lui tant de choses qu'un Dieu juste et bon ne saurait avoir voulues, et que nous n'osons pas lui attribuer.

L'immutabilité des lois de la nature, ce mot qui revient si souvent dans les discours de nos contemporains, est une expression métaphorique très légitime sans doute, mais dont il ne faut pas se laisser abuser; proprement il faudrait dire l'immutabilité des lois de notre expérience, l'immutabilité des lois de nos perceptions. Il est facile de se convaincre que la

connaissance d'une telle loi n'est jamais qu'une connaissance probable, attendu qu'elle ne se fonde en dernière analyse que sur un nombre toujours restreint de faits particuliers. C'est le propre des ignorants de s'écrier toujours : c'est impossible. Dites au nègre du Congo que dans votre pays l'eau revêt pendant plusieurs mois la forme solide, il répondra : c'est impossible, et vous sourirez. Et d'où savez-vous, esprits éclairés, qu'il est impossible qu'un mort ressuscite? Vous n'en avez jamais vu, les histoires qu'on en fait vous paraissent mal avérées; mais si vous en aviez vu, que diriez-vous? — Léthargie. — Et si le corps, comme celui de Lazare, sentait déjà la corruption? Votre idée de la mort changerait. Vous n'y verriez plus une destruction, mais un changement d'état, que sais-je! une séparation de parties qui pourraient se rejoindre sous l'empire de certaines forces, supérieures à celles que vous aviez précédemment observées[1]. —

[1] Le lecteur ne cherchera pas ici les éléments d'une théorie de la résurrection, qui ne s'y trouvent pas. Il serait facile, sans doute, d'objecter que les mêmes substances appartiennent successivement à une multitude de corps organisés; mais il ne serait pas moins

Vous en conviendrez sans trop de peine, avec la parfaite conviction que vous ne verrez jamais rien de pareil. Je le présume aussi. Mais dans les domaines étrangers à nos intérêts éternels, combien de choses étions-nous certains de ne voir jamais, que pourtant nous avons vues, et dont nous ne nous étonnons plus ? L'immutabilité des lois de la nature n'est après tout qu'une hypothèse dont la vérification absolue est impossible; et même admise, il est abusif d'en conclure à l'impossibilité absolue de tel ou tel fait déterminé, parce que ceci est certain, que les lois naturelles ne nous sont que très imparfaitement connues.

Le défaut d'harmonie que je signale entre les éléments dont le déisme se compose a été remarqué plus d'une fois, entre autres par deux amis dont j'ai cultivé le commerce à Genève. M. Ernest Naville l'a relevé dans ses discours sur *la vie éternelle*, pour dissiper les préventions hostiles au christianisme positif. Au point de vue du scepticisme, M. Edmond Schérer

facile de se convaincre qu'un tel argument ne prouve rien, sinon contre une manière étroite et presque puérile de concevoir la résurrection.

a dit également, dans un dialogue remarquable, que la négation absolue du surnaturel compromet la croyance à la personnalité de Dieu. Ainsi vous trouvez d'accord sur ce point deux intelligences élevées, dont les tendances et les conclusions diffèrent d'ailleurs du tout au tout.

Malgré ces autorités, je crois pourtant que beaucoup de gens maintiendront leur symbole : la personnalité de Dieu et la négation du surnaturel.

Ils persisteront dans ces deux principes, bien que l'un ne découle pas naturellement de l'autre, et qu'ils semblent plutôt se contrarier. Cette observation ne suffira pas à détruire leur conviction, et je ne saurais trop les en blâmer; car leur croyance à la personnalité de Dieu, leur croyance à l'immutabilité des lois naturelles se fondent l'une et l'autre sur des raisons sérieuses, quoique puisées à des sources différentes.

Ces fondements de la religion naturelle, voilà l'objet que nous devons essentiellement exa-

miner. La critique précédente n'était qu'un préliminaire, une anticipation, sur laquelle j'ai peut-être trop insisté.

Nous chercherons donc de bonne foi les bases des doctrines qui forment le *Credo* du Théisme.

DEUXIÈME LECTURE

J'ai résumé la religion naturelle en deux idées : l'existence d'un Dieu personnel, la négation de toute révélation directe de ce Dieu, fondée sur l'impossibilité du miracle. Nous voulons rechercher les fondements de cette opinion. Il faut qu'elle en ait, puisqu'elle est fortement enracinée dans beaucoup de bons esprits et chez de fort honnêtes gens. J'ai dit hier que les deux doctrines en question ne s'appellent point l'une l'autre, mais qu'elles semblent plutôt se contrarier.

Cependant cette considération ne nous donne

pas un motif suffisant pour les repousser, ou pour sacrifier l'une à l'autre. Notre esprit n'admet rien sans motifs; mais les motifs de son adhésion sont divers. Il reconnaît la vérité des faits que les sens lui attestent. Il affirme les principes évidents, c'est-à-dire, ceux qui expriment sa propre nature, sa propre substance, ses propres lois, comme les axiomes de géométrie et de morale. Il répute encore certain tout ce que le raisonnement montre un résultat nécessaire, soit des faits constatés, soit des axiomes. Ainsi la certitude surgit de différents côtés. Nous tenons fermes à telle vérité, puis à telle autre; et nous ne réussissons pas toujours à les mettre d'accord, quoique nous sentions bien qu'au fond la vérité ne saurait être qu'une. Lorsque nous parvenons à former un tout bien lié des propositions qui nous ont paru vraies, notre esprit est satisfait; s'il l'a tenté sans y parvenir, il souffre. Plusieurs ne songent pas même à l'essayer. Ils ont tort, mais leur tort ne serait pas moins grave, peut-être, s'ils voulaient à tout prix se mettre d'accord avec eux-mêmes, et faire un système

de leurs opinions. Ils risqueraient, dans leur impatience d'atteindre l'unité, de faire violence à la vérité qu'ils ont reconnue.

Etudions donc chaque point à part et pour lui-même. Et d'abord quelles raisons avons-nous de croire en Dieu?

Je voudrais m'en ouvrir avec vous; tout ce qui se répète là-dessus ne me satisfait pas également. Souvent les fondements de nos convictions, comme les motifs de notre conduite, se dérobent à nos propres yeux.

Les perfections invisibles de Dieu se manifestent dans ses ouvrages, dit avec raison l'apôtre St. Paul. L'homme cherche Dieu dans la nature et il l'y trouve en effet. Il l'y trouve, parce qu'il l'y porte. Le spectacle de la nature vivifie l'idée de Dieu qui est en nous; mais si cette idée nous manquait, la nature ne nous la fournirait pas; et l'émotion religieuse qu'elle éveille ne saurait se condenser en arguments rigoureux.

De tels arguments, il n'y en a pas. Les rapports entre l'idée de Dieu et l'âme humaine

sont des faits, qu'il faut décrire. On peut insister sur leur portée auprès de celui qui les aperçoit ; il ne reste qu'à admirer, à plaindre, peut-être, celui qui ne trouve rien de pareil en rentrant en lui-même. Je vous expose donc mon âme, dans cette pensée que, puisque nous parlons une langue commune, il doit y avoir aussi quelque conformité dans l'organisation de nos esprits :

Je crois en Dieu.

Et d'abord, je crois en Dieu par un effet de ma raison. Je trouve en moi les idées d'être, d'unité, d'infini, de perfection ; je ne demande pas comment elles y sont venues, mais je sais que maintenant je les possède, et que je ne puis pas m'en séparer. Les qualités positives de tout ce que je vois me suggèrent la notion de perfections plus grandes, sans limites et sans mesure ; je conçois quelque chose de plus puissant, de plus beau, de meilleur que tout ce que me montre la vie ; j'entrevois, confusément sans doute, mais toujours, et toujours mieux, l'idée d'un être parfait ; et je ne puis m'imaginer qu'elle soit vaine. Non, la réalité n'est pas au-dessous des images que forme, en son chétif

cerveau, l'imperceptible parasite d'un grain de poussière noyé dans l'immense univers. L'eau de la fontaine ne remonte pas plus haut que sa source, et je ne puis être supérieur à la cause qui m'a produit; or je serais réellement plus grand que cette cause, si je concevais quelque chose de meilleur qu'elle. Je crois donc à la réalité d'une lumière dont mon propre idéal n'est qu'un reflet. Je crois à l'existence de la perfection. Je crois à la vérité, c'est-à-dire à l'accord entre les lois de mon esprit et les lois des choses; je crois à l'ordre; et ma foi dans la vérité, ma foi dans l'ordre, sans laquelle je ne pourrais pas me conduire un seul instant dans les moindres rapports de l'existence, cette foi se confond avec celle que la substance réelle de tout est meilleure, plus parfaite que tout ce que je puis concevoir, qu'elle est absolument parfaite. Le bien est réel, le bien est le vrai, le bien seul existe éternellement; c'est le cri de mon être tout entier, cette conviction c'est l'air que mon âme respire, l'axiome compris dans tous les axiomes, la vérité sans laquelle nulle vérité n'est possible.

La mettre en question serait toucher ce nœud de la moelle allongée, dont toute lésion produit instantanément la mort. J'affirme que la croyance à l'existence de la perfection est impliquée dans toutes les opérations de notre esprit. Si nous croyons que deux et deux font quatre; si nous savons d'avance qu'en demandant un verre d'eau, nous serons compris, c'est que, le voulant ou non, nous croyons à l'ordre, à l'ordre absolu, à la perfection existante. Descartes avait senti vivement tout cela. Compter que l'intelligence répond à l'intelligence, c'est compter sur l'ordre; s'assurer que ce qui était certain tout à l'heure est resté vrai, c'est être certain du maintien de l'ordre. Pour s'expliquer l'ordre quelque part, il faut nécessairement statuer l'ordre partout; et cet ordre universel suppose à son tour comme sa base, la réalité de la perfection, l'absolu, car le mot absolu ne peut pas désigner autre chose.

Je sais bien que tout le monde n'admet pas l'absolu, des peuples entiers semblent n'avoir pas connu cette idée. Mais je ne puis m'expliquer comment on la repousse après qu'elle a

surgi, sinon par un défaut de réflexion ou par l'effet d'un parti pris qui fait violence à l'inclination naturelle de notre raison. Que la raison humaine puisse subir de telles violences, les exemples n'en manquent pas.

La réalité de la perfection est notre affirmation instinctive. Elle persiste chez tous ceux qui sont capables de la maintenir contre les apparentes objections de l'expérience, et le véritable problème est proprement celui-ci : qu'est-ce que la perfection ? ou mieux, comment dois-je concevoir l'être parfait? car la perfectoin est inséparable de l'être et de l'unité.

Entendons-nous bien : je ne viens pas renouveler le fameux argument métaphysique de St. Anselme et de Descartes, selon lequel il y aurait une contradiction dans la notion d'un être parfait dont on n'affirmerait pas l'existence réelle. Je ne dis pas que nous ne saurions concevoir l'idée pure d'un être parfait, sans nous prononcer en même temps sur la question de son existence réelle. Je dis qu'immédiatement, sans raisonnement, l'esprit humain est obligé de mettre à la base de tout

un être parfait, réellement existant. Comment faut-il donc comprendre l'être parfait? — Mais ce que nous connaissons de plus excellent par l'expérience, c'est l'être personnel, c'est l'être intelligent, l'être libre; les plus précieuses qualités de notre nature sont la sagesse et la bonté. Nous essayons d'élever ces traits à la puissance de l'infini, et le résultat de ces efforts est l'idée très imparfaite sans doute, et pourtant lumineuse, que nous nous faisons de Dieu. Pour convenir à l'être éternel, absolu, principe de toutes choses, chacun de ces caractères, que nous trouvons dans la considération de notre propre essence, doit subir une transformation. Notre conception religieuse garde quelque chose de mythologique aussi longtemps que cette élaboration n'est pas terminée, et peut-être ne le sera-t-elle jamais. Le fût-elle, on pourrait néanmoins dire encore que nous nous sommes fait une image de Dieu sur le modèle de l'esprit humain. Il en faut convenir, mais il faut reconnaître aussi qu'il n'y a pas d'autre chemin pour nous élever à la conception de l'être parfait; tandis que nous sommes obligés de croire à

l'être parfait pour comprendre la possibilité d'une existence quelconque.

L'être parfait peut être aimé, il doit être aimé, parce qu'il aime. Le cœur n'est pas étranger à cet objet suprême de la pensée. Il ne saurait l'être. Le cœur n'est pas en nous une superfétation maladive, c'est un organe essentiel. Nous pouvons admirer, mais nous n'estimons pas celui qui n'a pas de cœur. Il n'est pas des nôtres. Le cœur a donc voix au conseil. S'il protestait irrévocablement contre les résultats obtenus par l'intelligence, il faudrait que l'intelligence recommençât ses calculs. Eh bien, le cœur nous atteste aussi l'existence de Dieu. Il veut aimer, et il cherche un objet qui en soit digne. Il est obstiné, le cœur, parce qu'il est bête, et les mille soufflets de l'expérience ne le découragent pas. L'enfant attend la vérité de toutes les bouches, et cherche l'amour dans tous les regards. Pour l'emporter, l'adolescent croit qu'il suffit d'avoir raison ; pour être accueilli, qu'il suffit d'aimer. Ainsi font les jeunes. Aujourd'hui la jeunesse dure peu ; mais désabusé, déchiré, le cœur

ne renonce pas à ses espérances, il les ajourne. Ceux qui pensent réaliser l'idéal tout d'un coup sur la terre, n'ont rien compris à l'enseignement de la vie, ce sont des esprits faux, de redoutables fanatiques, et force est bien de leur courir sus. Mais s'il faut renoncer à voir de nos yeux ici-bas la beauté, la pureté, la justice, dirons-nous que la beauté, la pureté, la justice n'ont d'existence que dans notre esprit? Mieux vaudrait alors qu'ils n'y fussent point, ces fantômes sortis du néant pour nous torturer. Le monde nous inflige la résignation, et la résignation ne peut naître que de l'espérance. Non, la justice aura son heure, la raison finira par avoir raison, les bandeaux seront déchirés, les chaînes brisées, l'insolence et la cruauté seront punies, les tyrans chassés et sifflés, le mal perdra la dernière partie, le bien règnera!... Mais le bien ne saurait l'emporter, s'il n'est déjà réel, s'il n'a pas déjà la prépondérance, s'il n'est pas tout, s'il n'est pas Dieu. Le cœur et la raison témoignent de Dieu par leurs efforts, par leurs aspirations, par leur direction naturelle: l'œil de l'intelligence cherche un soleil,

une vérité vivante; le soupir de l'âme altérée appelle un amour infini.

Il est une voix plus précise, il est un témoignage plus décisif encore, c'est celui de la conscience. Pour croire au triomphe du bien, à la confusion du mal, il faut discerner le bien et le mal. Nous les discernons; nous constatons en nous l'obligation péremptoire d'imprimer à notre conduite une direction déterminée. La vérité, la charité, voilà le chemin qu'il faut suivre; le mensonge, la cruauté, voilà ce qu'il faut éviter. Chacun sait cela. Nous pouvons cependant enfreindre cette loi, et le cas malheureusement n'est pas sans exemples; mais en la violant nous ne la supprimons pas; elle persiste; nous nous sentons en désaccord avec elle, et ce désaccord est notre punition. Où le sanglot du remords a cessé de se faire entendre, nous ne reconnaissons plus l'humanité.

Ainsi nous nous trouvons immédiatement obligés envers nous-mêmes. Il y a en nous deux principes, deux volontés, pourrait-on dire. La première, qui est peut-être identique avec la raison, tend immédiatement au bien, et

c'est elle qui nous apprend ce que c'est que le bien. La seconde, qui se sent de droit obligée envers la première, s'accorde parfois avec elle, et nous nous sentons heureux; d'autrefois elle nous pousse ailleurs, dans ce cas nous pouvons lui résister ou lui céder; et si nous lui cédons, nous nous condamnons nous-mêmes, et nous souffrons. Mais cette analyse du fait intérieur ne suffit pas à l'expliquer, il ne devient intelligible que si l'on reconnaît dans cette première volonté, dirai-je, ou dans cette voix intérieure qui nous enseigne avec autorité, la manifestation d'un être réel, distinct de nous et supérieur à nous.

Autrement la conscience morale subsisterait bien comme un phénomène, comme une particularité de notre organisation; mais l'autorité de la conscience serait anéantie. Ceux qui s'avouent obligés de droit envers elle (et non pas seulement influencés de fait par elle), sont inconséquents s'ils n'y reconnaissent la voix de Dieu, le lien qui nous unit à Dieu, et la preuve de son existence. S'il n'y a pas de Dieu, si nous ne sommes réellement obligés qu'envers nous-

mêmes, il suffit que cette voix se taise pour que l'obligation cesse également, et nous savons qu'effectivement on peut l'étouffer. La conscience ne serait plus qu'un murmure importun, une inexplicable obsession, dont nous trouverions un profit net à nous débarrasser. Ce n'est pas ainsi, comme un simple phénomène, que la conscience apparaît à l'humanité; et les philosophes qui, tout en la respectant d'intention, ont essayé d'en rendre compte par le jeu de nos penchants naturels, ont été les jouets d'une illusion bizarre. Nous savons très certainement que la conscience a le droit de se faire obéir, et nous ne félicitons pas ceux qui l'ont réduite au silence, nous les méprisons. Nous savons que cette loi, révélée par la concience; n'est point une particularité de notre nature, mais qu'elle est la loi, le droit, l'ordre universel.

En droit, elle possède une autorité souveraine, absolue, il faut le confesser ou nier son existence, et par là se rayer soi-même du livre de l'humanité. En droit, l'autorité de la loi morale est absolue; ne possèderait-elle aucun

pouvoir de fait? N'y aurait-il aucun trait d'union entre le droit et le fait, entre l'idée et la réalité? Le droit et le fait, l'idée et la réalité ne procèderaient-ils point d'une source commune? On peut le contester; mais alors il faut consentir à laisser la pensée absolument déchirée, il faut consentir à ne comprendre quoi que ce soit, il faut fermer les yeux et cesser de penser.

Et encore, admettons que le droit soit condamné à rester éternellement impuissant. D'où vient le droit? d'où vient l'autorité que la loi morale possède en principe? Si j'en suis l'auteur, je l'abroge, elle cesse d'être, son droit meurt. Poserons-nous comme principe premier la loi morale dans son abstraction, sans être et sans substance? Fichte l'a tenté, mais lui-même n'a pas pu tenir longtemps son esprit dans cette position forcée. Cette idée, qu'on reproduit sans cesse, ne peut se présenter à l'esprit qu'obliquement, furtivement : il est impossible de la regarder en face, de la préciser, de l'affirmer positivement, parce qu'il est impossible de la comprendre. Dans l'ordre des

phénomènes, nous ne remontons pas plus haut que la loi morale, mais le fait de la loi morale nous conduira nécessairement à l'affirmation du Dieu vivant, à moins qu'il n'y ait parti pris de l'écarter, ou que l'instrument logique, le principe de la raison suffisante ne fonctionne pas. Non, pour conserver l'autorité de la conscience, il faut, avec l'humanité dans tous ses âges, lui reconnaître la force de se faire obéir et de venger son injure ; il faut voir dans la loi morale l'expression d'une volonté substantielle et souveraine, il faut y reconnaître la voix de Dieu.

Il n'y a pas là de preuve proprement dite, et nous tournons dans un cercle. L'âme affirme naturellement que Dieu est ; mais elle peut contredire son affirmation naturelle. Il n'y a d'ordre, d'enchaînement pour la pensée, que dans la croyanee en Dieu ; mais, sans pouvoir demeurer conséquent à son doute, on peut douter de l'ordre, et renoncer à tout enchaînement de sa pensée. Le scepticisme absolu nous semble insupportable. Il y a pourtant des gens de beaucoup d'esprit qui le préfèrent à l'idée

d'avoir un père dans le ciel. C'est affaire de goût, ici la discussion cesse ; mais c'est entre ces deux directions qu'il faut choisir.

La raison, le cœur, la conscience, telles sont les racines de l'idée de Dieu dans notre âme, telles sont, pourrait-on dire aussi, les formes que Dieu prend en nous. Cette appropriation de l'âme humaine à Dieu fait la force des démonstrations de l'existence divine que les philosophes ont dressées, et dans la discussion desquelles vous me pardonnerez de ne pas entrer. Mon dessein n'est pas de justifier à vos yeux cette croyance fondamentale, il n'en est probablement pas besoin. J'ai voulu marquer quels sont en fait, dans mon opinion, les véritables motifs de ceux qui la partagent.

Je passe au dogme négatif de la religion naturelle.

La défiance à l'égard des miracles, et plus expressément l'opinion que les lois selon lesquelles nous voyons se succéder les phénomènes ne sauraient subir aucune exception, se fonde aussi sur des considérations assez puis-

santes : j'indiquerai brièvement celles qui me frappent le plus.

Et d'abord on fait valoir l'innombrable multitude de prodiges apocryphes qui remplissent les légendes de tous les pays, dans les époques d'ignorance et de poésie. On rapproche la crédulité qui accueille encore aujourd'hui les miracles contemporains dans les classes les plus arriérées, de l'indifférence avec laquelle les gens instruits en écoutent le récit, et par une généralisation spécieuse, on en conclut que la foi aux miracles est un produit caractéristique d'un âge de l'humanité que nous avons laissé derrière nous.

Un raisonnement plus rigoureux semble établir l'impossibilité absolue de constater jamais une exception aux lois naturelles que nous pensons connaître. De deux choses l'une, en effet : ou le miracle est vrai, ou il y a quelque erreur dans le témoignage qui nous le rapporte, soit qu'il s'agisse d'une tradition historique, du rapport de témoins oculaires, ou de nos propres sens. Eh bien, quelle que soit l'autorité d'un témoignage étranger, quels que

soient même le soin et la sévérité de nos propres observations, l'erreur serait toujours plus probable que la réalité du miracle.

A la base de cet argument, vous reconnaissez l'affirmation dogmatique que nous sommes réellement certains de l'immutabilité des lois naturelles, et certains de connaître à fond quelques-unes au moins de ces lois. Ce dogmatisme semble d'abord assez faiblement appuyé, je l'ai dit. Mais si l'on y réfléchit bien, on voit que la thèse repose en dernière analyse sur des raisons assez analogues dans leur genre à celles où nous avons cru trouver le fondement de notre croyance en Dieu. Nous affirmons l'immutabilité des lois naturelles parce que nous sommes faits pour y croire, parce que nous en avons besoin. La science expérimentale ne se produit qu'en vérifiant des suppositions basées sur la connaissance que nous possédons des effets de certaines forces, ou plus exactement sur la connaissance que nous possédons de la manière dont les phénomènes se succèdent en certaines circonstances données; car les forces ne sont elles-mêmes qu'une supposition aux

yeux de la philosophie empirique, quoiqu'elles servent de matière au calcul. Les arts, la vie pratique supposent également que nous pouvons calculer les effets des agents connus, et compter sur nos résultats. Ainsi la science expérimentale, la civilisation matérielle impliquent cette fixité. Plus la science a gagné, soit en précision, soit en étendue, plus les calculs se sont compliqués, plus les vérifications se sont multipliées, plus cette idée a dû grandir et se déterminer. L'introduction du miracle, la substitution d'une intervention directe de Dieu à l'action calculable des causes secondes, paralyse immédiatement la science. Ceci aussi nous rappelle cette lésion de la moelle allongée qui produit instantanément la mort. S'il y a eu des miracles, dira-t-on, il peut y en avoir encore, et par conséquent nous ne pouvons compter sur rien. Toute prévision est impossible. En tout ordre de faits l'évènement peut tromper entièrement le calcul. Cependant la vie entière repose sur ce fondement, qu'il y a des choses calculables, et que ces choses calculables se passent de la manière qu'un homme

instruit et raisonnable peut prévoir. Dès lors, avec la possibilité des miracles, tout calcul est vain, toute prévision inutile.

En dépouillant ce raisonnement de toute exagération, il fait voir que toutes les prévisions d'avenir comme toutes les recherches sur les causes des événements n'aboutissent qu'à des probabilités, et ne donnent pas une certitude absolue. La conclusion en est que la conduite de la vie est fondée tout entière sur des probables, et que dans le domaine des faits la certitude scientifique n'est après tout qu'une probabilité supérieure. Ce résultat n'est pas si effrayant pour le sens commun. On y arrive par d'autres chemins encore, indépendamment de la foi aux miracles. Mais cela ne fait pas le compte de la science, qui a son amour-propre et son ambition légitimes. Il ne faut donc pas trop se récrier si les savants se mettent en garde. C'est une matière où il importe de ne se faire aucune illusion : l'intérêt de la science est décidément contraire à la foi aux miracles. Et si nous finissons par y croire, c'est que nous aurons, non pas sacrifié, mais subordonné l'in-

térêt de la science à quelque autre intérêt. Cette subordination, pour être légitime, impliquerait que nous nous sommes convaincus scientifiquement que la connaissance n'est pas l'élément le plus élevé de notre nature et notre destination absolue.

Voilà, messieurs, les raisons qui me faisaient dire que les dogmes du déisme ont tous les deux de profondes racines; voilà ce qui m'autorisait à présumer que ce rationalisme ne perdra pas de sitôt son crédit.

Cependant l'espèce de contradiction que nous avons signalée entre ses thèses est bien réelle, et ne laisse pas de produire son effet. La conviction absolue de l'immutabilité des lois naturelles semble porter atteinte à la liberté de Dieu et obscurcir sa personnalité. Il n'est pas question de Dieu dans la science; il ne doit pas en être question. Dès lors la pensée de Dieu tend aussi à se retirer de la vie. Les lois inflexibles qui président à la succession des phénomènes, et dont la connaissance nous permet de prévoir les événements, deviennent peu

à peu le seul objet de la pensée. Dieu n'intervenant plus qu'à titre d'auteur de ces lois, qu'il a statuées une fois pour toutes dès l'éternité, il se retire tellement qu'on est tenté de l'effacer tout à fait et de ne plus voir que les lois. Et en effet, que Dieu soit ou ne soit pas, il n'importe, pourvu que les lois de l'expérience subsistent. La pensée contemporaine marche manifestement dans ce sens.

L'opposition constatée entre les deux dogmes du théisme repose sur la différence des méthodes qui nous conduisent à chacun d'eux. Qu'il le sache ou non, l'homme arrive à l'idée de Dieu par la considération de sa propre essence, ou comme dit l'école, *a priori :* en affirmant Dieu, il exprime les besoins de sa raison, ou plus exactement les besoins de son âme tout entière. L'immutabilité des lois, la nécessité dans la nature est la condition de l'expérience scientifique ; et c'est par une induction progressive, fondée sur la généralisation de ses expériences, que l'esprit arrive à la formuler.

Je tiens ces deux procédés, la méthode spéculative et la méthode expérimentale, pour

également nécessaires, et j'ai la conviction profonde que leurs résultats finiront par coïncider. Mais ces méthodes ne jouissent pas aujourd'hui d'une égale faveur : la méthode spéculative est discréditée ; l'empirisme possède la confiance exclusive des savants et du public. Par une conséquence naturelle, l'idée d'un Dieu personnel perd quelque chose de son autorité. Elle est encore la foi populaire, je le crois du moins ; elle n'est plus celle des savants le plus en crédit, ni celle des critiques élégants qui donnent le ton dans notre littérature. Un courant d'idées contraires à cette croyance, que l'on tenait avec raison pour une des bases de la morale publique et privée, tend à se répandre sur la société, et l'influence en est déjà plus ou moins sensible.

Le moment est venu où l'on doit songer à la défendre. Il faut répondre aux objections qu'on a soulevées contre elle, et même à celles qu'on pourrait soulever. Il faut examiner les doctrines qu'on essaie d'y substituer.

Mais pour répondre à ces objections, il faut les comprendre. J'essaierai de les exposer dans

notre prochain entretien. Plus tard nous étudierons directement les systèmes édifiés sur une autre base.



DEUXIÈME PARTIE

RÉFUTATION DE LA RELIGION NATURELLE.



TROISIÈME LECTURE

Nous avons vu, dans notre premier entretien, que le christianisme ne peut plus alléguer en sa faveur le préjugé résultant d'un assentiment général. Son procès est en cours d'instruction. Pour nous éclairer sur son compte, j'ai entrepris de le comparer aux doctrines qui tendent à le remplacer en Europe. Et d'abord j'ai signalé le scepticisme, mais seulement pour l'écarter, comme absolument impropre à satisfaire les besoins essentiels de l'esprit humain. Je me suis attaché, en second lieu, au dogma-

tisme rationnel le plus populaire, au déisme, qui trouve la cause du monde dans une personnalité infinie, mais qui repousse, comme impossible, toute action directe de ce Dieu personnel dans l'histoire. J'ai dit que ces deux principes semblent jurer, et que néanmoins, l'un et l'autre sont fondés sur des raisons puissantes. Nous affirmons l'existence de Dieu *a priori,* comme l'expression des lois de notre pensée, comme une vérité impliquée dans la constitution même de notre raison, de nos facultés affectives et de notre conscience morale. Nous écartons son intervention immédiate dans la succession des phénomènes, parce qu'elle nous paraît incompatible avec la méthode sur laquelle se fonde la science expérimentale, que nous ne saurions abandonner. La divergence signalée entre les deux dogmes principaux de la religion dite rationnelle, tient donc à la différence des deux méthodes par lesquelles l'esprit humain recherche la vérité. Mais ces deux méthodes ne jouissent point aujourd'hui d'un égal crédit. La méthode expérimentale est seule en faveur, disions-nous en terminant, la mé-

thode *a priori* semble généralement condamnée; d'où résulte, par une conséquence inévitable, que la pensée de nos jours se détourne du Dieu personnel.

Nous verrons ensemble à quelles conditions on peut maintenir cette idée, c'est l'objet principal de tous ces entretiens. Ma tâche particulière de ce soir, tâche délicate et douloureuse, sera de produire à vos yeux les principales objections auxquelles elle est exposée. Je les formulerai sans essayer d'y répondre. Pour le moment, je m'éloigne donc de plus en plus du but que vous pouviez m'attribuer. Dans notre précédent entretien, j'ai défendu le rationalisme, aujourd'hui je parlerai contre l'existence de Dieu. C'est vous dire, messieurs, que je compte sur votre patience à m'écouter jusqu'à la fin de ce cours, car il serait déloyal de s'armer d'un lambeau de ma pensée contre mes convictions les plus chères. Ce n'est point par une vaine ostentation, croyez-le bien, que je sépare ainsi l'attaque et la défense; c'est tout simplement parce que ce procédé m'a paru propre à porter finalement plus de lu-

mière dans le grand sujet qui nous occupe. Si nous voulons nous élever au-dessus des objections et nous mettre en état de les réfuter, il faut les laisser se produire ; il faut en essayer la pointe sur notre propre cœur. Et pourtant ce n'est pas sans répugnance, ce n'est pas sans effroi que je vais plaider un moment la cause de l'athéisme.

Je disais, messieurs, que l'attachement exclusif à la méthode empirique tend à discréditer l'idée de Dieu. Ces questions de méthode sont très fatigantes, mais décisives. Il est certain que l'expérience et la raison devront en venir à régler leur compétence respective; autrement la nuit se fera dans les esprits.

Ce n'est pas l'expérience qui nous fait croire en Dieu, c'est une nécessité souveraine de la pensée, supérieure à toute expérience. L'expérience fournit des aliments au doute aussi bien qu'à la foi, et c'est d'elle que naissent les principales objections que je dois présenter.

Et d'abord, pour rappeler un point déjà touché, souvenez-vous que la méthode expé-

rimentale ne consiste pas tant à observer les phénomènes qu'à les préparer, à les faire naître, et par conséquent à les prévoir. L'expérience scientifique ne se conçoit que dans la supposition d'une régularité invariable. La science demande quels effets produisent, dans telle circonstance donnée, les agents dont elle s'occupe : ainsi les effets de la proximité de tel astre sur la marche de tel autre, ou les effets d'un médicament sur les fonctions du corps humain. Pour que la science soit possible, il faut que ces effets soient constants. Mais un phénomène constant, et dès lors susceptible d'être prévu avec certitude (avec ce que la science, pour s'affirmer comme science proprement dite, est obligée d'appeler une certitude), un tel phénomène est nécessaire *pour nous*, dans ce sens que nous sommes contraints de l'attendre. En nous fondant sur les faits observés, nous calculons d'avance ce qui doit arriver dans d'autres circonstances, par l'effet des mêmes causes; et si l'événement ne se produit pas tel qu'il était annoncé, nous sommes certains d'avoir mal calculé, car une

cause donnée produit son effet invariablement, nécessairement. En dehors de cette supposition, toute science est impossible. Il y a là l'occasion d'une équivoque, et peut-être quelque chose de plus. L'esprit passe avec une extrême facilité de la nécessité du fait pour lui à la nécessité du fait *en soi;* il s'explique la nécessité pour lui par la nécessité en soi; et très certainement ces deux idées n'en formeront en lui qu'une seule, s'il n'a pas de raison expresse et puissante pour les distinguer. De cette supposition que les phénomènes ne dévieront point de leur ordre, supposition qui est une condition de la science, on conclut donc, sans presque se douter du pas qu'on a franchi, que ces phénomènes s'accomplissent en vertu d'une nécessité réelle. La nature nous apparaît comme un ensemble de lois nécessaires, et, dès lors, voyant la nécessité partout, il est tout simple de se représenter le principe de cet ensemble comme une première loi nécessaire, ou du moins comme un être dont la nature essentielle détermine invariablement l'activité. Bref, l'esprit entrevoit une nécessité universelle; il

s'y plonge et n'en ressort plus. Pour ceux qui éprouvent le besoin de coordonner toutes leurs idées, il reste bien un fait importun : celui de la liberté humaine. Que faire? on ne l'explique pas, mais, pour simplifier, on la rejette; et, en effet, en dehors des considérations tirées de l'ordre moral et de la conscience, il est assez difficile d'en bien établir la réalité.

Ainsi l'emploi exclusif de la méthode expérimentale conduit naturellement à nier la liberté de Dieu, c'est-à-dire à nier Dieu.

Je sais bien que, dans l'origine, on avait concilié le théisme et la nécessité naturelle, en supposant que les lois des choses ayant été librement établies dès l'origine, Dieu s'est interdit d'y toucher désormais. *Semel jussit, semper paret.*

Pour un cœur pieux comme celui de Newton, ce système était sans danger; autrement, ce Dieu qui n'agit plus une fois les lois établies, court grand risque d'être oublié. Je crois l'avoir déjà dit et j'y insiste.

Philosophiquement, le rôle de ce Dieu se borne à rendre compte de l'origine des lois.

Si l'on pouvait admettre que les lois subsistent d'elles-mêmes, la science en serait simplifiée, ce qui pour elle est un gain.

Il resterait à savoir si, rationnellement, la nécessité peut être prise pour le fait premier, pour la cause première, problème de pure métaphysique, où j'aurais moi-même quelque peine à rentrer, quoique je l'aie abordé dans ma jeunesse. Au commencement je ne puis placer que l'être, et l'être, pour moi, c'est la liberté : il me semble que la nécessité ne peut être que statuée, et qu'un agent nécessaire ne saurait être pris pour l'être véritable, l'être premier. Mais on n'accorde pas l'évidence de ces propositions, et d'ailleurs la science expérimentale n'en prend nul souci. Elle s'est prescrit la règle immuable de ne pas sortir du monde des phénomènes, et de n'imaginer aucune explication, sinon d'après l'analogie des faits observés. Dès lors, du moment où elle se prend pour la science unique, elle doit prendre le monde des phénomènes pour l'unique réalité, et la loi des phénomènes pour l'unique loi, car l'être est le corrélatif du savoir. Quoi-

que j'aie assurément sujet de penser qu'il y a bien des choses que j'ignore, il n'est pas moins vrai que, pour ma pensée, ce dont je ne sais rien, n'existe pas.

La prétention de l'empirisme est-elle inadmissible ? Serait-il vraiment indispensable de chercher au monde une cause hors de lui-même ? Vous avez tous retenu ces vers :

> L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Mais l'univers est-il bien une horloge, qui suppose nécessairement un horloger ? L'antiquité n'en jugeait point ainsi : le père des dieux, selon Hésiode, c'est l'horloge elle-même, c'est le ciel. Dans les vers que je viens de répéter, Voltaire est le disciple de ces Juifs qu'il traitait si mal d'habitude. Des Juifs ou des Grecs, qui a raison ? Le XIXe siècle incline aux Grecs. Pour lui, le monde est infini, éternel, non qu'il sache cela bien certainement ; mais nous ne pouvons ni lui assigner un commencement, et concevoir ce qui était avant que le monde fût, ni marquer une limite à son étendue, et nous

figurer ce qui est au delà. Des deux suppositions que le monde est l'effet d'une cause distincte de lui, qui pouvait le produire ou ne pas le produire, ou que le monde subsiste par lui-même, éternel et infini, la seconde paraît la plus simple au XIXe siècle. Il s'y porterait par cette seule raison, à laquelle je reviens toujours, qu'il ne faut pas introduire d'hypothèse, lorsqu'il est possible de s'en passer. La nécessité d'une cause extérieure du monde n'est pas évidente.

Ce qu'on peut demander, sans doute, c'est si le principe de l'univers ne doit pas être parfait, et si l'être parfait n'est pas nécessairement intelligence, liberté, esprit, amour. Voilà ce qui nous ramène à Dieu et à la distinction profonde entre la multiplicité des êtres finis et Dieu. Mais, songez-y bien, messieurs, ce n'est pas la considération du monde qui nous oblige de lui assigner un être parfait pour auteur. Si la cause première n'est pas parfaite en vertu de son idée même, en d'autres termes s'il n'y a pas pour l'esprit une nécessité immédiate et absolue de reconnaître la réalité d'un être parfait, qui se confond nécessairement avec la cause

première ; rien n'empêche que le monde n'ait sa cause en lui ; rien ne nous force à statuer la perfection de cette cause, puisque le monde que nous connaissons par l'expérience n'est point parfait, et ne contient rien de parfait. C'est précisément le contraste entre la perfection dont nous avons l'idée et l'imperfection du monde phénoménal, qui porte l'esprit réfléchi à statuer un être supérieur au monde.

Et, d'un autre côté, la principale difficulté que nous trouvions dans la religion naturelle, est précisément de comprendre comment il se peut faire que Dieu, la cause, étant parfait, l'effet ou le monde ne le soit pas.

Ce problème a fait surgir les systèmes les plus aventureux, notamment aux premiers siècles de notre ère. Avant que le puissant organisme de la pensée chrétienne eût été compris, il semblait impossible d'attribuer à Dieu l'origine de ce monde mauvais sans commettre un blasphème ; et l'on s'efforçait vainement de les séparer par une multitude d'intermédiaires. Le théisme moderne pille le christianisme sur la question de la création comme partout ; mais

privé des ressources du dogme chrétien, il dissimule la difficulté, qu'il ne saurait résoudre.

La position du théisme rationnel est d'autant plus menacée que l'on attache plus d'importance aux idées morales. Croire en Dieu, c'est croire à la bonté de Dieu, en d'autres termes, c'est voir dans la loi morale un reflet de la volonté qui préside à la création. Nous avons déjà vu que l'intérêt de la science nous porterait à statuer la nécesssité dans le principe des êtres. Il est malaisé d'associer l'idée d'un caractère moral quelconque à celle d'une activité nécessaire; mais notre embarras devient anxiété quand nous entrons dans le détail des faits et que nous mettons en regard de l'idée de Dieu l'état présent de la nature et la condition de l'humanité.

Parlons d'abord de la nature : La nature que nous connaissons est-elle organisée de manière à servir la réalisation du bien moral? Y trouvons-nous l'empreinte sincère du bien moral? Y trouvons-nous la marque d'une bien-

veillance constante, inépuisable du Créateur envers ses créatures, la révélation de la charité? Y trouvons-nous le contraire de toutes ces choses?

Les deux thèses prêteraient à des déclamations diversement éloquentes. L'un parlerait du lait et du miel, l'autre des miasmes et de la foudre. L'un chanterait les amours du printemps, l'autre (sans presque changer de sujet), signalerait l'incessant carnage qui fait le rythme de la vie. Toute chair déteste la mort, nulle chair ne l'évite : mangez-vous les uns les autres, telle est la grande leçon que la nature donne à l'humanité; je vous laisse à penser si l'humanité la met en pratique. Dans la nature considérée en elle-même, on trouve également les symboles du bien et ceux du mal; elle est absolument étrangère à la moralité proprement dite. Elle sert d'instrument aux êtres moraux pour l'accomplissement de leur destinée, mais c'est une esclave qui séduit son maître, et qui le tyrannise après l'avoir corrompu. Les terres les plus fécondes exhalent une vapeur empoisonnée. Les plus beaux climats disposent à l'oi-

siveté, la mère de tous les vices, dit le proverbe.

Des esprits ingénieux et bienveillants ont mis leur étude à signaler les services que nous rend l'agencement de ce monde visible, et à louer le parti que nous pouvons tirer de toutes les productions de notre terre. C'est dans une pensée religieuse qu'ils ont entrepris ce travail, persuadés que l'utilité des choses pour l'homme constitue leur véritable raison d'être, le but de leur création. Effort touchant et frivole : on entassait une multitude de détails, mais on oubliait toujours les circonstances gênantes, pour considérable que soit leur rôle ici-bas ; et les choses dont on parlait, on ne les regardait jamais que du beau côté. On naviguait difficilement entre l'écueil de la subtilité et l'écueil de la platitude, et l'on a provoqué des réactions exagérées.

Dans cette recherche édifiante ou sentimentale des causes finales, il faudrait au moins bien s'entendre. Est-ce la jouissance ou le bien moral que l'on assigne comme but à l'humanité ; et la nature, qu'on suppose créée pour

l'homme, a-t-elle mission de satisfaire ses penchants ou de former son caractère ? Il importe de bien distinguer ces idées, et de se prononcer sur l'alternative que je pose. L'expérience ne nous permet pas d'y échapper en combinant les deux affirmations, comme un premier mouvement nous y porterait. Nous avons beau protester, la réalité subsiste : il y a divorce, ici-bas du moins, entre la grandeur morale et la jouissance ; et leur incompatibilité n'apparaît nulle part plus clairement que dans nos rapports avec la nature. L'école de la vertu, c'est la souffrance ; l'école du travail, la nécessité. Quand on affirme que la nature est faite pour l'homme, il faut donc s'entendre, et choisir. On a entrepris la recherche des causes finales aux deux points de vue ; et les belles choses qu'on a trouvées sur l'un, contiennent la meilleure réfutation des jolies choses qu'on se plaisait à répéter sur l'autre. A dire vrai, ni l'une ni l'autre des deux thèses ne saurait être poussée jusqu'au bout ; il n'appartient pas plus à l'utilitarisme moral qu'à l'utilitarisme sensuel de soulever le voile qui nous cache les traits de

la déesse. L'apprentissage de l'enfance, la civilisation de l'humanité, sont une lutte incessante contre la nature. Nous en avons fait la conquête, et plus que jamais nous en subissons les lois. Ne cherchons pas dans la nature ce qui n'y est pas. Nous y trouvons la beauté, nous y trouvons la laideur la plus hideuse. Elle sera toujours une source inépuisable de jouissances et de douleurs. Ses rigueurs nous élèvent, ses prodigalités nous corrompent. La nature est indifférente à tout cela; elle suit ses lois. Le même soleil qui sourit à votre fête, insulte à mon deuil; il fait pousser l'herbe et il la brûle; il nous réchauffe et reste froid. La nature est impassible. Quittons un sujet qui prête à la rêverie, mais que la pensée sévère a bientôt épuisé. Il n'est pas besoin de longs discours pour faire entendre ce que je veux : la nature obéit à des lois nécessaires; ces lois sont essentiellement différentes de celles que nous sentons être appelées à régir le monde moral; partout nous les trouvons en conflit. Ne faut-il pas reconnaître là une objection au moins spécieuse à l'opinion selon laquelle cette nature est l'œu-

vre d'un esprit tout-puissant, qui se serait proposé pour fin dernière la réalisation intégrale de l'ordre moral ?

Maintenant attachons-nous à l'espèce qui se dit libre. C'est la liberté de l'homme qui lui a suggéré l'idée de la liberté de Dieu et qui lui en fournit la preuve; car il est assurément impossible d'entendre comment la liberté pourrait résulter d'un être qui agit par nécessité. S'il est des marques certaines de la bonté du Créateur, nous les trouverons dans la destination même de l'homme, et dans le spectacle des moyens admirables dont nous sommes pourvus pour l'accomplir.

Mais quoi, Dieu est bon, il est tout-puissant, il veut que le bien se fasse. Le bien se fait-il? — Assez mollement, assez partiellement, ce me semble. — Dieu hait le mal. Et cependant le mal règne. J'ai lu l'histoire; depuis tantôt cinquante ans, j'ai vu se passer bien des choses autour de moi; je suis rentré en moi-même, et je crois pouvoir le dire sans exagération : le mal règne. S'il ne faut pas apprendre aux jeunes gens à connaître le mal, j'affirme que

les livres d'histoire sont de fort mauvais livres. Ils seraient plus mauvais encore s'ils disaient plus vrai. Les révolutions des sociétés humaines dépendent de causes générales et complexes, dont personne ne saurait dominer l'enchaînement. Mais enfin ces causes viennent aboutir à des décisions individuelles : Jules César passe le Rubicon ; Winkelried se cloue aux lances autrichiennes ; au mépris des stipulations d'Amiens, lord Hawkesbury refuse de rendre Malte ; Bonaparte livre Venise aux Autrichiens et fait enlever le duc d'Enghien en Allemagne ; Napoléon décide la conquête de l'Espagne et l'expédition de Russie. Il y a dans l'histoire, des faits imputables aux individus. Regardez ce que sont, au point de vue moral, les faits constatés qui ont influé sur les destinées d'un peuple ou d'un monde. Comptez les actes de dévouement, de générosité ; comptez les mensonges, les perfidies, les meurtres, les usurpations. Dites-moi si l'on s'écarterait sensiblement du vrai en disant que l'histoire est tout simplement un tissu de crimes. Et si ce calcul vous paraît long, demandez-vous si jamais un peuple a nommé

par son nom le crime qui le sert ou qui flatte son orgueil. Voyez quels sont ses favoris. Voyez de combien d'hypocrisies, d'assassinats judiciaires, de massacres en masse, de violences faites aux lois nationales, au droit des gens, à la foi jurée se compose la vie de tel personnage dont l'enthousiasme populaire a fait un dieu; quel mépris constant et souverain de la vérité, du droit, de la liberté, de l'humanité! On accuse les femmes d'être indulgentes pour les libertins; les peuples adorent les despotes, ils s'en font les victimes avec transport, pour le plaisir d'être leurs complices. Cela s'appelle, je crois, la gloire. La marche de l'histoire est la résultante du conflit des intérêts, qui cherchent à se satisfaire à quel prix que ce soit. La vie privée nous montre les mêmes passions; et, si je rentre en moi-même, je ne suis plus surpris de rien. Je ne puis parler que pour moi. On dit que l'homme est bon: il serait dur de se trouver faire exception à une telle règle. Pourtant j'y veux bien consentir. Mais si l'homme est bon, quelle est la source de tant de misères? — L'ignorance, me

répond l'auteur des *Misérables*. — Non, dit l'auteur de l'*Emile*, non, le mal vient des institutions, qui ont été maladroitement conçues dans l'origine, et qu'on n'a pas encore su bien arranger. Ces idées, qui sont devenues une religion, une religion superstitieuse, et, de plus, intolérante autant qu'aucune autre, ces dogmes ne répondent pas à la difficulté qui nous arrête, car enfin, s'il est un Dieu, pourquoi permet-il l'ignorance ? pourquoi souffre-t-il l'établissement d'une société mal organisée ? Mais, sans attendre les réponses à ces questions, examinons d'abord ce que ces dogmes signifient. En quoi fait-on consister cette bonté foncière, qui, par l'effet de l'inégalité des conditions, devient arrogance et servilité, haine et mensonge? Est-ce une estime passive de la vérité et de la charité, qui nous dispose à désirer que tout le monde soit heureux après nous, mais qui n'est pas le mobile de nos actions? Est-ce une volonté énergique, qui nous fait triompher de nous-même et suivre, en dépit de toutes les sollicitations, la vérité que nous avons comprise ? Certainement ce n'est pas la der-

nière : on ne concevrait point comment elle aurait permis au mal de prendre le dessus dans la société, à peine comment elle lui laisserait une place quelconque. On ne voit pas davantage comment les imperfections sociales pourraient altérer cette bonté-là. Ne nous nuisons-nous réciproquement que par ignorance ? Le mal ne consiste-t-il pas au contraire à négliger ce que la conscience nous commande, à faire ce qu'elle nous interdit ? Nous sentons-nous innocents de ce mal, et ne l'imputons-nous à personne autour de nous ? L'organisation de la société peut bien entraîner des complications fâcheuses, nuire au succès de nos efforts, mais elle ne nous empêche pas de faire notre devoir dans la position qu'elle nous assigne elle-même ; et la preuve, c'est que plusieurs le font. — Tous le font-ils ? La question même est absurde. Il ne s'agit donc pas de cette bonté-là. Quant à l'autre, je l'accorde sans peine à l'humanité, je me l'accorde, hélas ! à moi-même. Mais est-ce bien la bonté?

Notre illustre compatriote J.-J. Rousseau est sans doute l'homme qui a le plus puissam-

ment accrédité ce dogme si hardi d'une bonté foncière et persistante du cœur humain : par un contre-coup fort naturel il en est venu d'assez bonne heure à voir dans tous ses semblables des ennemis de sa personne. Entre ces bons, lui-même se considérait comme le meilleur. Vous connaissez tous la préface de ces *Confessions*, où il raconte bien des choses affligeantes :

« Que la trompette du jugement sonne quand elle voudra ; je viendrai ce livre à la main me présenter devant le souverain juge. Je dirai hautement : voilà ce que j'ai fait, ce que j'ai pensé, ce que je fus. J'ai dit le bien et le mal avec la même franchise.... Je me suis montré ce que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été ; bon, généreux, sublime quand je l'ai été. Etre éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité, et puis qu'un seul se dise, s'il l'ose : *Je fus meilleur que cet homme-là.* »

Je ne prétends pas que Jean-Jacques fût dans l'erreur, je ne m'en sens pas le droit, mais je m'étonnerais qu'il pût avoir de lui-même une telle opinion, si d'autres passages de ses écrits ne m'expliquaient mieux sa pensée. Laissez-moi vous en lire un seul :

« Tandis que je philosophais sur les devoirs de l'homme, un événement vint me faire mieux réfléchir sur les miens. Thérèse devint grosse pour la troisième fois. Trop sincère avec moi, trop fier au dedans pour vouloir démentir mes principes par mes œuvres, je me mis à examiner la destination de mes enfants et mes liaisons avec leur mère.....

« Si je me trompai dans mes résultats, rien n'est plus étonnant que la sécurité d'âme avec laquelle je m'y livrai. Si j'étais de ces hommes mal nés, sourds à la voix douce de la nature, au dedans desquels aucun vrai sentiment de justice et d'humanité ne germe jamais, cet endurcissement serait tout simple. Mais cette chaleur de cœur, cette sensibilité si vive, cette facilité à former des attachements, cette force avec laquelle ils me subjuguent; ces déchire-

ments cruels quand il les faut rompre; cette bienveillance innée pour mes semblables; cet amour ardent du beau, du grand, du vrai, du juste; cette horreur du mal en tout genre, cette impossibilité de haïr, de nuire, et même de le vouloir, cet attendrissement, cette vive et douce émotion que je sens à l'aspect de tout ce qui est vertueux, généreux, aimable : tout cela peut-il jamais s'accorder dans la même âme, avec la dépravation qui fait fouler aux pieds sans scrupule le plus doux des devoirs? Non, je le sens et le dis hautement; cela n'est pas possible. Jamais un seul instant de sa vie, Jean-Jacques n'a pu être un homme sans sentiments, sans entrailles, un père dénaturé[1]... »

Vous comprenez maintenant : la vertu de Rousseau ne consiste pas dans les actes, mais dans les sentiments. Il est vertueux, parce qu'il aime la vertu d'une affection contemplative, et qu'il n'approuve pas ce qu'il fait.

Il n'y a plus lieu d'être surpris qu'une vertu pareille n'ait rien produit, ni rien empèché. Quand ce glorieux infortuné célébrait la bonté essentielle de notre nature, il avait raison à

[1] *Confessions*, liv. VIII.

son point de vue; et c'est lorsqu'il se considérait comme une créature exceptionnelle, qu'il s'abusait. Un poëte païen, de mœurs assez légères, disait déjà avant St. Paul : « Je reconnais le bien, je l'approuve et je suis le mauvais chemin. » Au fond, vous le voyez, les opinions se rapprochent; nous nous faisons de l'homme à peu près la même idée, nous attribuons à ses actions des motifs pareils, nous en attendons les mêmes choses; seulement nous ne parlons pas la même langue. Dispute de mots, je le veux bien, mais quoi! si Jean-Jacques avait su le vrai nom de son mal, peut-être aurait-il guéri plus tôt.

Un fait reste certain : bon ou mauvais, l'homme ne suit pas les lois qu'il se trace lui-même.

D'où vient cela, s'il est l'œuvre excellente d'un Dieu parfait?

On a essayé de justifier ces phénomènes par l'idée du progrès. L'intelligence, dit-on, se développe avant la volonté. Pendant que celle-ci cède encore à des mobiles inférieurs, l'intelligence en aperçoit de plus élevés, et condamne

la seule conduite qu'en réalité nous puissions tenir dans le moment où nous sommes. Ainsi se forment, ainsi s'élèvent les individus et les sociétés.

A la bonne heure; mais pourquoi ces progrès sont-ils si lents, pourquoi les payons-nous si cher? Si Dieu, qui est tout-puissant et parfait dès l'éternité, n'aime que le bien, pourquoi ne l'a-t-il pas établi tout de suite?

La liberté semble nous offrir une explication plus sérieuse, et qui aurait l'avantage de ne pas faire descendre la conscience morale au rang des illusions. A ce point de vue, on dirait: « Dieu veut que l'homme soit bon, car il l'aime. Il veut lui donner ce qu'il y a de meilleur, la vertu. Mais la vertu doit s'acquérir; les qualités morales ne sauraient provenir que d'un bon usage de la liberté. La liberté, tel est donc le premier, le plus noble don du Créateur. L'être libre est l'image de Dieu: il crée à l'instar de Dieu, il se crée lui-même, et par contre-coup il s'entoure d'un monde pareil à lui. Nous voyons cela de nos yeux tout le long du jour. Mais la liberté implique la possibilité du

mal. Cette possibilité s'est réalisée, et plus largement qu'on ne voudrait. Elle était inséparable de l'existence morale, qui constitue le bien positif. La présence du mal moral dans l'humanité n'est donc pas une raison pour suspecter la souveraine perfection de l'Auteur de toutes choses, quelle que soit la place que le mal occupe et les conséquences qu'il entraîne. » Voilà, je crois, ce que le défenseur de la religion naturelle pourra dire de plus simple et de plus fort, s'il ose employer cet argument.

Toutefois, il s'en faut bien que toutes les difficultés soient levées par là. On ne peut refuser à Dieu la connaissance de toutes choses. Dès lors, on se demande pourquoi il a appelé des créatures à la liberté, sachant qu'elles en feraient un détestable usage. La force de cette objection semble varier selon que le bien ou le mal l'emporte à nos yeux dans le monde : impressions individuelles, accidentelles, fugitives; on n'en peut assurément rien conclure, et, cependant, c'est souvent dans ces impressions qu'il faudrait chercher l'origine de nos croyances.

Il resterait toujours la consolation de penser que notre petit globe est une maison de fous, que sais-je ; peut-être quelque dépendance d'un des établissements pénitenciers de ce vaste univers. Ainsi l'ensemble va bien, dira-t-on, quand même notre maison irait mal. Pour l'âme qui succombe, cette consolation généreuse est un peu froide. D'ailleurs, je ne sais trop s'il est permis d'opposer la considération de l'ensemble à celle des individus, lorsqu'il s'agit d'une œuvre qui devrait être parfaite. Je vois que de grands philosophes païens en ont donné l'exemple : ainsi Platon dans sa république idéale. De grands philosophes chrétiens ont suivi sa trace ; St. Augustin, par exemple, dans la manière dont il rend compte du plan de Dieu relativement à l'univers. Mais ces autorités ne soumettent pas ma raison. Sacrifier la partie au tout me semble, dans l'art humain, une nécessité qui trahit son imperfection, et je m'étonne en constatant le même arrangement dans la nature. Dans le domaine moral, lorsque cette partie est un être libre, le sacrifice me paraît injustice. Ainsi la ma-

gnificence dont on m'éblouit me semble pauvre; certainement, du moins, la perfection du dessein que révèle un tel système n'est pas la perfection morale, la seule que mon organisation me rende capable d'apprécier.

J'oppose ces remarques à l'idée que le mal moral sert aux plans de la divine économie.

Que si l'on maintient résolument l'opinion contraire, si l'on dit que le mal qui se réalise n'entre en aucune manière dans la volonté de Dieu; alors il semble que le gouvernement de l'histoire lui échappe, et ses attributs essentiels de Toute science et de Toute puissance se trouvent au moins fort compromis.

D'ailleurs cette théodicée jure avec les faits; elle se brise au contact des faits. Nous ne le verrons que trop demain.

QUATRIÈME LECTURE

Rien n'est plus naturel et plus raisonnable que de chercher à s'expliquer la condition de l'homme comme un résultat de sa liberté. C'est même, je le dirai, la seule tentative d'explication concevable, en partant d'un Dieu personnel. Dieu aurait donc donné à l'homme le seul bien véritable qu'il pût lui conférer par sa seule action créatrice; il l'aurait fait libre. Les misères dont souffre chaque être humain, seraient la conséquence de ses propres fautes. Telle est

bien la première idée qui doit s'offrir à l'esprit. Mais cette idée est absolument impuissante à rendre compte des phénomènes, tels qu'ils se produisent. Vous vous en convaincrez sans peine.

Quand, sur le terrain du rationalisme, on prétend concilier la bonté divine et l'état du monde par l'idée de la liberté humaine, on entend que cette liberté subsiste toujours, ou du moins que chaque individu l'a possédée dans son intégrité. On veut bien que sa condition extérieure soit l'effet des circonstances, mais on pense qu'il est lui-même l'auteur de son caractère moral; autrement la liberté n'expliquerait rien. Malheureusement cette supposition n'est pas admissible. L'observation la plus superficielle nous montre que les choses se passent tout autrement.

Le théisme échappe à l'objection qui naît du contraste entre l'ordre moral et la nature, par l'hypothèse d'une économie à venir; où toutes les injustices de celle-ci seront réparées. Je n'insisterai donc pas. Mais si les lois de la nature s'étendent au gouvernement du monde

moral, que reste-t-il à cette croyance? Et pourtant rien n'est plus certain.

La conduite des hommes dépend de leurs prédispositions naturelles et des circonstances extérieures dans lesquelles ils se trouvent placés, plus encore que de leur liberté morale.

Et d'abord une réflexion bien simple nous montre que la liberté n'est pas la maîtresse de notre vie. Si la partie était intacte au début de la carrière de chacun de nous, si nous pouvions aussi bien nous prononcer dans le sens du bien que dans le sens du mal, le plus grand nombre sans doute, la moitié tout au moins, choisirait le bien et se confirmerait dans le bien. Sans prétendre que la question de sa destinée morale soit irrévocablement tranchée pour chaque individu par une seule décision de sa liberté, il est certain pourtant qu'une première victoire rend la seconde plus facile, de sorte que si les chances en faveur d'une décision dans le sens du bien étaient égales aux chances opposées lors de la première crise morale, les exemples de vies absolument pures ne devraient pas être très rares. Et pourtant, de

l'aveu unanime, ils le sont excessivement : l'opinion de beaucoup la plus répandue assure même qu'il n'y en a point. « Nul n'est exempt de péché, » c'est une des paroles de l'Evangile qui ont été le plus complétement acceptées, sans doute parce que chacun croit trouver dans la misère universelle une excuse pour ses torts particuliers. Les honnêtes gens qui soutiennent avec passion la bonté naturelle du cœur humain, se révolteraient à l'idée qu'un de leurs semblables osât se dire vraiment net et sans péché. Peut-être ces deux préjugés coulent-ils de la même source : nous voulons que l'homme soit bon pour pouvoir nous dire tels; et nous tenons la pureté pour impossible parce que nous savons qu'elle nous manque; c'est toujours l'intérêt de notre amour-propre qui est au fond de nos jugements. Mais enfin, s'il n'est pas de héros pour son valet de chambre, si dans le champ limité de son expérience, chacun de nous trouve la trace du mal partout où il regarde avec quelque attention, ce ne peut pas être l'effet du hasard. Il faut qu'il y ait là quelque influence générale, à la-

quelle tous les individus sont plus ou moins soumis.

Cette atmosphère corruptrice, qui pourrait la méconnaître? Personne, sinon peut-être quelque théoricien dont le système ne s'accommode pas des faits. Encore lui sera-t-il plus facile de ne pas les faire entrer en compte que de les nier. Nous sommes libres de suivre notre conscience ou de lui désobéir. Mais cette conscience elle-même est en grande partie l'œuvre de l'éducation, de la tradition. Nous jugeons au point de vue de notre Europe la morale des peuples étrangers, nous jugeons les maximes de nos ancètres du point de vue de ce siècle-ci, et nous trouvons qu'aux plus brillantes époques de l'humanité, la conscience autorisait des infamies, et qu'elle a souvent commandé ce qui nous paraît abominable. Sommes-nous arrivés au terme de notre histoire, et les âges futurs ne jugeront-ils point à leur tour les idées du droit et du devoir que nous nous formons aujourd'hui? Il serait peut-être imprudent de l'affirmer, et je ne sais comment le rationalisme parviendrait à l'établir.

Si l'on avait des yeux pour voir, on se convaincrait que les dieux de notre âge ont aussi soif de sang humain que les plus altérés d'entre les dieux de nos pères. Mais sans entrer dans cette question, il suffit de ce que nous venons de rappeler pour se convaincre que, jusqu'à présent du moins, la liberté d'obéir à sa conscience n'a dispensé personne de participer au mal moral; si du moins le bien et le mal moral sont quelque chose en eux-mêmes, indépendamment de nos opinions, ce qui est la supposition du théisme. Ils sont sans reproche, le druide qui arrose de sang humain la pierre des sacrifices en l'honneur de Teutatès, le prêtre qui allume le juif et l'hérétique à la sainte Trinité, l'officier qui ordonne le massacre et l'incendie pour la gloire de son pays. Ils ont fait chacun de leur mieux; mais l'ignorance et le mal oppriment l'humanité tout entière.

Nous n'évitons pas le mal en suivant notre conscience; nul de nous ne la suit toujours. Est-il possible de la suivre toujours? L'injustice, le crime ne trouvent-ils pas en nous des complices, lors même que nous les haïssons?

Le mal, qui nous subjugue au dedans, ne nous contraint-il pas au dehors; n'est-il pas inséparablement mêlé au tissu de nos destinées? Voyez cette horrible guerre qui désole l'Amérique depuis deux ans, et dont nous sommes tous plus ou moins frappés dans nos intérêts. L'esclavage des noirs en est la cause. Dans ce pays-ci l'esclavage est presque universellement condamné; malgré l'attitude de certains gouvernements, on peut affirmer qu'il est réprouvé par toute l'Europe. Il l'était longtemps avant l'explosion de cette guerre. La généreuse initiative du parlement britannique pour l'abolir dans les colonies du Royaume-uni, avait été saluée comme un des événements les plus glorieux de notre siècle; on savait gré à la République française de 1848 d'avoir tranché une mesure ajournée par le gouvernement de la Restauration et par le gouvernement de Juillet; on avait lu avidement la Case de l'Oncle Tom; et, sur un appel parti de nos montagnes, l'on commençait à collecter parmi nous pour le rachat des esclaves. Mais qui songeait à s'interdire l'emploi du coton? Et cependant chacun

savait bien que la grande consommation de cette substance faite en Europe, était la source des profits que le travail des esclaves américains apportait à leurs maîtres, la cause par conséquent du haut prix des esclaves, du grand intérêt des planteurs à maintenir l'esclavage, enfin de la traite. Chacun sait donc, et depuis longtemps, qu'en se servant de coton, il patronne l'esclavage et la traite. Si tous ceux qui s'entendent sur le principe en tiraient simultanément la conséquence pratique, peut-être en résulterait-il un certain effet. Mais l'abstention d'un seul, de quelques milliers, de plusieurs millions même, n'en produirait absolument aucun. Qu'un million de consommateurs renonce au coton pour la laine et le fil (s'il y a réellement des étoffes de pur fil et de pure laine), quelle en sera la conséquence? — Un renchérissement sur les articles demandés. En vertu de cette hausse, ces matières textiles seront abandonnées par d'autres consommateurs, qui les affectaient à certains usages où l'on peut jusqu'à un certain point les remplacer... par le coton. C'est-à-dire que notre abstention

particulière provoquera quelque part ailleurs une demande de coton rigoureusement correspondante. Il n'y aura rien de changé. Nous payons notre tribut aux planteurs et aux négriers bon gré mal gré.

Il y a plus, combien de fois, même avec des lumières, ne fait-on pas le mal en croyant travailler au bien! Que d'encouragements à la paresse, à l'hypocrisie, n'ont pas été délivrés par la charité! — Mais non, cet inconvénient va disparaître : la charité se ravise, elle abandonne les paresseux, elle veut stimuler le travail, en suppléant à l'insuffisance de ses produits. Le travail secouru s'offre en baisse, déprime des salaires déjà trop faibles, et décuple le nombre des travailleurs à soutenir. L'épargne de l'ouvrier, cette épargne qui représente son avenir, sa dignité, sa vie, fonctionne de la même manière en temps de crise. Celui qui peut ajouter à sa journée l'intérêt d'un petit capital, aimera mieux travailler au-dessous du minimum de prix nécessaire à son entretien, que de ne pas travailler du tout en consom-

mant le capital lui-même, et par conséquent il pèsera sur l'ensemble des salaires.

Voilà des phénomènes qu'un coup d'œil superficiel jeté sur la société permet à chacun de constater; un économiste creuserait plus avant la matière, s'il le voulait. De nos jours on se préoccupe avec raison de l'économie politique. Les saint-simoniens essayaient, il y a trente ans, de la costumer en divinité. Depuis lors nous avons vu se multiplier les tentatives pour l'installer sur le siége que la religion a laissé vacant, et pour lui donner la suprême direction des affaires humaines. Elles semblent avoir assez complètement réussi. Je ne veux pas me prononcer maintenant sur la valeur de cette tendance; mais, sans substituer l'économie politique à la religion, il ne saurait être indifférent de confronter leurs principes, car la vérité doit subir le contrôle de tous les faits. Eh bien, dans tous les ordres de phénomènes qui relèvent de l'économie, nous voyons les lois de la nature envahir le monde moral. Sur l'une et sur l'autre nous trouvons le même cachet, la même inscription : FATALITÉ. A la prendre

dans son ensemble, l'activité humaine, quelle que soit l'originalité de ses développements, est essentiellement animale, c'est une réaction contre la faim ; chacun soutient et défend sa vie comme il le peut dans les circonstances où il se trouve, lesquelles, la plupart du temps, ne lui laissent pas deux chemins. Les tentatives d'émancipation sont communément punies de mort. Et les distractions des classes laborieuses, les vices même qu'on leur reproche, conservent généralement ce caractère de réactions physiologiques plus ou moins inévitables. A tout prendre, ils ne forment qu'une partie bien minime du grand peuple humain, ceux qui ont une heure dans la journée pour lire, pour converser, pour réfléchir et se former une opinion sur les choses, sans être obsédés par la préoccupation de se nourrir et de se couvrir eux-mêmes ou leur famille. Sur ce pied-là, notre société si brillante serait singulièrement pauvre, et, pour la plupart de nos semblables, la liberté ne serait guère qu'une virtualité sans application sérieuse, même dans certaines républiques démocratiques à suffrage universel.

Ainsi nous ne faisons pas ce que nous voudrions; nous concourons au mal malgré nous; nous ne savons pas ce qu'il faut vouloir. Sommes-nous au moins capables de vouloir toujours ce que nous croyons être le bien? — Pas même cela! L'ignorance et la fatalité ne sont que les formes du mal les plus extérieures. L'habitude, cette seconde nature, se transmet du père aux enfants; nous puisons dans notre sang des penchants, des dispositions impérieuses; les passions sont héréditaires comme les tempéraments, ou plutôt nos passions font partie de notre tempérament. Combinez les effets de toutes ces causes, et l'empire du mal n'aura plus rien qui vous surprenne. Vous reconnaîtrez que le mal moral (dont l'idée implique absolument la liberté), s'étend néanmoins en vertu de lois nécessaires, tellement que dans les conditions actuelles de l'existence, il nous est impossible de ne pas en être affectés.

Tout cet état de choses s'explique fort bien au point de vue de l'enchaînement naturel des effets et des causes. On comprend que les rapports naturels et nécessaires des hommes entre

eux impliquent une solidarité de conduite aussi bien qu'une solidarité de destinée. Le vice engendre le vice, et la vertu, la vertu. Le vice produit la misère, et la misère à son tour produit le crime. Nous puisons dans la vie de l'espèce nos croyances, nos sentiments, nos passions, aussi bien que les éléments de notre langage et les principes de notre sang. La liberté n'est pas tout l'homme. La liberté n'est qu'un germe, qui doit se développer dans les conditions que lui fait une nature préexistante ; nature extérieure et nature humaine, nature collective et nature individuelle. La liberté réagit plus ou moins contre cette nature ; elle réussit à la modifier jusqu'à un certain point, mais elle en subit toujours les effets. Ainsi la liberté n'explique pas plus notre conduite qu'elle n'explique notre situation extérieure dans le monde. La responsabilité est collective. Je suis pour quelque chose dans l'activité morale de la société qui m'entoure et des générations à venir, car je contribue par ma liberté à former les conditions de la leur. De même la responsabilité de mes propres actes

remonte en partie à tous ceux qui m'ont élevé, c'est-à-dire à l'humanité tout entière ; ce qui paraît nous appartenir le plus exclusivement, nos propres décisions, n'est pas entièrement à nous, et il est impossible de démêler la part qui nous en revient. En fait, tout cela est fort évident, et l'on comprend, je le répète, qu'il ne puisse pas en être autrement. Mais cette évidence du fait laisse subsister tout entière la question du droit, la question religieuse. On voit bien que la nature étant donnée, la liberté étant donnée, l'histoire a dû produire quelque chose de semblable à ce que nous observons. Mais, ce que nous n'apercevons pas du tout, c'est la justice et la bonté de Dieu à l'égard de chacun de nous. La foi dans la vie à venir peut nous consoler des injustices du sort ; mais si la direction de notre volonté même fait partie de notre sort, sur quoi le jugement portera-t-il, et quel est le fondement de notre espérance ?

Résumons en un mot cette discussion. L'élément essentiel de la foi en Dieu c'est la suprématie de l'ordre moral dans l'univers : croire en Dieu, c'est identifier la loi morale et le prin-

cipe même de l'être dans une même volonté, dans un même esprit; c'est croire que toutes choses sont dirigées en définitive vers le triomphe et l'absolue réalisation de l'ordre moral, qui est l'ordre absolu. Eh bien, messieurs, cet article de foi, héritage d'une ère religieuse de l'humanité, ce dogme inauguré par une grande révolution religieuse, porte au plus haut point les caractères de la foi religieuse proprement dite. Loin de pouvoir être proposé comme une induction de l'expérience, il en contredit diamétralement les analogies; loin d'expliquer les phénomènes, il les obscurcit, et l'on ne peut le maintenir qu'au mépris de toutes les apparences. L'histoire des sociétés humaines et leur condition présente sont à la rigueur explicables, si l'on consent à n'y voir que le jeu des forces que l'observation nous fait connaître, si l'on se contente de l'étudier sans amour et sans haine, sans parti pris d'aucune sorte, et qu'on borne sa curiosité à chercher dans l'ordre phénoménal, les causes complexes des événements, afin de prévoir l'effet probable des forces que nous voyons s'agiter aujourd'hui.

Mais la recherche des causes finales, qui a retardé l'essor des sciences naturelles, paraît plus dangereuse encore dans le domaine de l'histoire. Autant que l'expérience peut les constater, les lois qui régissent l'histoire sont des lois naturelles, étrangères à l'ordre moral; l'intervention de Dieu dans les événements n'est perceptible qu'aux yeux de la foi. L'opinion que tout ce qui arrive dans le monde est l'effet d'une volonté spéciale de Dieu tendant au bien des créatures est, parmi les suppositions possibles, l'une des plus malaisées à soutenir sur le terrain de l'expérience. Je n'en connais qu'une plus difficile encore à justifier, c'est celle qui, tout en reconnaissant que la condition de l'humanité sur la terre est régie par des lois immuables, affirmerait que ces lois sont ellesmêmes l'expression immédiate d'une justice et d'une bienveillance absolues.

Le temps me presse et je ne puis qu'indiquer quelques considérations d'un autre ordre.

Et d'abord, comme nous l'avons déjà vu, la doctrine d'un Dieu libre et personnel semble

contraire aux intérêts de la science. Je comprends qu'on ait quelque répugnance à s'exprimer ainsi, moi-même je suis effrayé, je suis blessé jusqu'au fond du cœur du langage que je tiens dans ce moment, mais c'est le langage des faits. Il ne servirait à rien de prolonger des illusions. Le seul moyen de surmonter les objections c'est d'en rendre compte.

La science expérimentale n'a pas besoin de Dieu, et repousse son intervention comme une influence perturbatrice. La philosophie *a priori* ne redoute pas moins cette doctrine, et pour des raisons assez analogues. La science expérimentale a besoin de statuer un ordre immuable, qu'elle explique par la nécessité dans le principe même des choses. Cette nécessité que la science suppose, la spéculation a la prétention d'en rendre compte ; elle veut démontrer que la totalité des phénomènes résulte infailliblement du principe qu'elle pose. Dès lors ce principe doit être celui d'un enchaînement nécessaire, et non d'un enchaînement libre. Malgré l'opposition de ses méthodes, la science, interrogée seule, n'admet donc que la néces-

sité. Je dis la science interrogée seule, par un esprit qui met l'intérêt scientifique avant tout.

Le théisme se soutient infiniment mieux sur le terrain pratique ; cependant, là aussi, il soulève bien des objections. Cette doctrine est effrayante : il faut toute l'insouciance qu'engendre l'habitude, il faut l'inimaginable inconséquence de notre nature pour en affronter les terreurs. Nous serons jugés selon nos œuvres par un Dieu parfait. Quelle perspective ! Qui est prêt à subir ce jugement ? qui peut se rendre le témoignage d'avoir tendu constamment au bien, de tout son pouvoir ? Cependant nous ne saurions être absous à moins, si Dieu est saint. La sainteté est un feu dévorant, une lumière dont notre œil ne saurait supporter l'éclat.

Effrayés par la pensée d'un jugement rigoureux, nous essayons de nous persuader que la suprême justice sera satisfaite à moins ; parmi les perfections divines, nous cherchons à faire une place à l'indulgence. Les crimes les plus grossiers seront punis, pensons-nous, les fautes plus légères seront pardonnées. Mais où est la

mesure ? qu'est-ce qui est mortel, qu'est-ce qui est véniel ? Pour établir ce tarif, il n'est pas trop d'une église infaillible. Ne voit-on pas qu'aux regards de la perfection rien d'impur ne saurait subsister ? — D'un autre côté, si le pardon peut entrer dans le gouvernement divin, comment le limiterions-nous ? Règlerons-nous les compassions de Dieu sur la mesure des nôtres ? Non, la sainteté divine anéantit l'homme, l'indulgence anéantit Dieu ; un seul point de vue est soutenable : l'amour universel, inaltérable, absolu du Créateur pour sa créature. Mais il faut que cet amour absolu s'accorde avec la justice ; admettre que celui qui a constamment bravé la loi morale et celui qui s'est efforcé de l'observer seront traités de la même manière, ce serait priver la loi morale de toute sanction, dépouiller l'ordre moral de toute réalité ; l'amour divin lui-même y perdrait son caractère, et nous ne le comprendrions plus. Pour concilier positivement l'amour et la sainteté, le déisme serait obligé de se compléter, c'est-à-dire de se transformer. Aussi longtemps qu'il ne l'aura pas fait, les

représentations du jugement et de la vie à venir resteront opaques. La pensée les résout en contradictions. L'impression la plus légitime que produise sur nous le nom de Dieu, c'est l'épouvante ; et qui dira combien de nous ont surpris en eux-mêmes le désir furtif que Dieu ne soit pas !

Il semble qu'il n'y ait pas place dans le monde pour l'homme et pour Dieu. Les prodigieuses inventions de notre époque étonnent une piété naïve comme autant de témérités et d'usurpations, et en effet l'esprit qui nous guide à la conquête de la nature songe rarement à s'humilier devant son Auteur.

En réalité, quoique la liberté humaine soit la vraie preuve de la liberté divine, pour tous ceux qui n'admettent pas que l'homme se soit fait lui-même; des esprits éminents, soit dans l'Eglise chrétienne, soit hors de son sein, ont trouvé une extrême difficulté à concilier la liberté humaine avec la causalité divine; de sorte qu'ils ont cru devoir sacrifier la liberté humaine à la toute-puissance de Dieu. Mais si la liberté humaine est un fait, si ce fait est le

fondement de l'ordre moral ; on voit où nous conduirait la contradiction signalée par ces docteurs entre l'existence de Dieu et la liberté humaine.

Pour mettre en question le dogme d'un Dieu personnel, il y a donc des motifs sérieux. Notre intérêt nous porterait à nous en exagérer la force plutôt qu'à l'atténuer.

Enfin l'unité de Dieu ne semble pas avoir été reconnue dans tous les temps et par tous les peuples ; tandis que la personnification de toutes les causes signale partout le premier exercice de la pensée. Le Dieu personnel du théisme ne serait-il pas la plus sublime expression de cette tendance, la dernière des mythologies ? Il a bien fallu nous l'avouer, les traits que nous essayons d'unir et d'épurer pour en former notre idée de Dieu, sont originairement empruntés à la conscience que nous avons de nous-mêmes. L'anthropomorphisme est inévitable, indélébile, car, à proprement parler, nous ne connaissons aucun être que le nôtre. Nous essayons donc de porter à l'infini la pure idée de l'esprit humain ; mais cette

tentative semble condamnée d'avance, puisque toutes les opérations de notre esprit sont finies, relatives, et supposent expressément le concours du corps. Nous ne saurions, dit-on, concevoir un esprit sans corps. Nous attribuons à Dieu la conscience de soi-même, signe distinctif de la personnalité. Mais nous n'acquerrons la conscience de nous-même qu'en nous distinguant de ce qui n'est pas nous. On a même essayé de démontrer que l'idée de notre personnalité suppose le contact d'autres personnalités. Un être hors duquel il n'est rien, ne saurait donc, suivant les philosophes, avoir conscience de lui-même, et la notion d'une personnalité absolue serait une contradiction dans les termes.

Telles sont, ce me semble, les considérations les plus fortes qui aient été invoquées contre le théisme. Il faut bien les regarder face à face, si l'on veut les vaincre. J'ai trouvé la tâche de les réunir singulièrement pénible, mon exposition en a souffert, je le sens. Eût-elle été plus forte, elle ne pouvait ébranler ceux qui croient. Pour ceux qui cherchent, il est à propos qu'ils en-

tendent le pour et le contre. Aussi longtemps que des objections de cette nature feront impression sur eux, ils n'auront pas trouvé, car ils n'auront pas éprouvé. La sagesse de ce siècle s'engage de plus en plus dans les sombres voies que je viens d'ouvrir à vos yeux; la doctrine du théisme se discrédite. Nous verrons ce qu'on essaie de mettre à sa place.

TROISIÈME PARTIE

LES SYSTÈMES



CINQUIÈME LECTURE

La religion naturelle se fonde sur des besoins profonds de la pensée et du cœur, et non sur des inductions de l'expérience. Celle-ci nous conduirait plutôt à statuer partout la nécessité, qu'elle suppose partout. L'univers paraissant à l'observateur sans commencement et sans limite, rien n'oblige absolument à chercher sa cause dans un être distinct de lui-même; rien, sinon le ressort propre de notre âme, ne saurait nous porter à lui attribuer une cause parfaite, car nous ne trouvons rien en lui de parfait.

Dans la sphère mécanique et cosmique, la question ne se pose pas. C'est le spectacle de l'organisation, de la vie, des êtres moraux surtout, qui éveille en nous une idée concrète et distincte de la perfection. Il l'excite; et plus nettement elle se déploie, plus nous la trouvons opposée à la réalité. Le Dieu de la religion naturelle ou rationnelle est essentiellement caractérisé par ses attributs moraux. Croire en Dieu, c'est attribuer tout ce qui existe à la toute-puissance d'une volonté personnelle, identique à l'ordre moral qui se révèle au fond de notre cœur. La nature nous enseigne tout autre chose que cette suprématie de la loi morale. Elle est prodigue de la souffrance envers des êtres irresponsables, et ne mesure point la jouissance et la douleur aux êtres moraux proportionnellement à leurs mérites, mais d'après des règles auxquelles l'élément moral reste absolument étranger. Elle offre sans doute un théâtre, une matière à l'exercice de leur liberté; mais elle limite et contrarie cette liberté de mille manières.

L'étude directe de l'homme et des sociétés

humaines centuple la gravité de ces objections. Dieu veut le bien, et le mal règne : telle est la première apparence. Le mal ne saurait être évité : tel est l'accablant résultat d'un second examen. Nous le commettons tous à notre insu, parce que nos lumières sont toujours imparfaites; nous y contribuons malgré nous, tout en l'apercevant, parce que les nécessités extérieures nous dominent, et que la seule mort peut nous soustraire à l'engrenage social; nous nous portons tous volontairement à des actes que notre conscience réprouve, parce que notre volonté même est affectée : les passions se transmettent avec le sang aussi bien que les aptitudes du corps et les traits du visage; l'exemple et l'éducation forment nos premières habitudes; la liberté de faire ce que la raison nous conseille n'est qu'un des facteurs de notre conduite : la volonté libre entre en lutte contre une nature morale déterminée par toutes les circonstances dont le concours a formé l'individu, et l'évènement conduit à penser que cette liberté est rarement la plus forte. Le bien, c'est l'idéal; la réalité, c'est le mal. L'histoire ne nous mon-

tre pas plus que la nature le gouvernement d'une Providence morale.

Nous nous réfugions dans la vie à venir. Mais quoi? la rétribution pourrait-elle être individuelle si la responsabilité ne l'est pas? Et comment supporter l'idée d'une telle rétribution? Qui pourrait subsister devant la sainteté absolue? Et si Dieu se laisse braver, est-il Dieu? Pour conserver dans son intégrité l'idée de la perfection morale, il faudrait concilier la justice absolue et l'amour universel. Nous demandons cette formule à la raison, qui reste muette.

La religion naturelle ne pourrait se soutenir qu'en se complétant. Tel est le résultat positif de nos deux derniers entretiens; mais jusqu'ici nous ne savons comment la compléter. Nous allons donc nous voir forcés de l'abandonner. Le sceptre des esprits appartient à l'expérience. Ce n'est pas l'expérience qui nous conduit à Dieu, puisque l'expérience paraît inconciliable avec l'existence de Dieu, malgré le secours d'une vie à venir. D'où la tirons-nous cette idée? Nous la tirons de nous-mêmes : nous

concevons tout être à notre image. Arrivés graduellement à l'unité de l'être, nous tentons l'effort impossible de personnifier l'absolu. Le Dieu de la religion naturelle paraît être la dernière idole de l'imagination, qui joue son reste avant d'abdiquer entre les mains de la raison pure.

Renversons l'idole!

Qu'allons-nous mettre à sa place? Quels sont les systèmes rationnels possibles en dehors du déisme, qui est peut-être moins un système philosophique proprement dit, qu'une religion traditionnelle maladroitement simplifiée, mais qui, dans tous les cas, n'est pas conséquent et ne soutient pas le contrôle des faits; que pouvons-nous substituer à ce monceau de ruines? Tel devrait être proprement l'objet de notre entretien.

Mais on nous répond : Laissez-le par terre, et n'essayez pas de le remplacer : vous n'enfanteriez que des chimères, ou du moins des hypothèses dont la vérification est impossible. Le temps des systèmes est passé. La science humaine se comprend et se résigne : elle a

reconnu son impuissance devant le problème des causes, comme devant celui de notre destinée.

Si l'on prend le mot *science* dans la rigueur du sens qui prévaut aujourd'hui, je tiens un tel scepticisme non-seulement pour irréfutable, comme je vous l'ai déjà dit, mais j'estime qu'il a raison. Ou la notion même de la science doit s'élargir, ou le problème religieux n'est pas susceptible d'une solution scientifique proprement dite. On n'en croira jamais au fond que ce qu'on voudra; et les motifs qui déterminent notre croyance sont les mêmes qui dirigent notre volonté.

Si le scepticisme se bornait à nier que la métaphysique puisse atteindre la certitude démonstrative, je serais moi-même sceptique; je ne demande qu'une métaphysique possible, et qui, supposée vraie, satisfasse à l'ensemble des besoins légitimes de l'esprit humain. Je crois qu'il n'y en a pas deux pareilles, et que celle qui répondrait à ces exigences serait la vraie. Je crois qu'elle serait vraie, parce que je crois l'esprit humain fait pour la vérité. Il a

besoin de la vérité, il la veut, il doit la vouloir; et c'est précisément parce qu'il doit la vouloir qu'elle ne s'impose pas à lui sans le concours de son libre arbitre. Entendons-nous bien pourtant, et ne soyons injustes envers personne. Il y a certainement des hommes qui ne demanderaient pas mieux que de croire à certaines choses, à la religion chrétienne, par exemple, dont ils ont vu les bons effets, mais qui n'y parviennent pas. On les reconnaît à leur silence: sentant qu'ils n'ont rien de mieux à offrir à leurs semblables, ils ne s'attachent pas à disperser les restes d'une foi qu'ils envient. Mon sentiment n'est donc point que chacun puisse croire ce qu'il veut, mais seulement que nul ne croit sans vouloir croire ; et je comprends qu'il est bon qu'il en soit ainsi. Il n'y a pas de certitude démonstrative en matière religieuse; une certitude de ce genre est incompatible avec l'essence même de la religion, et sur ce point, le scepticisme a cause gagnée.

Mais, encore un coup, cette victoire est stérile. On ne peut pas asseoir l'édifice de la so-

ciété sur le fondement du scepticisme, et je ne puis pas y asseoir ma propre vie. Il y a dans tout esprit bien fait quelque chose qui lui dit : « cherchez » ; l'homme est un animal qui se cherche. Les sceptiques eux-mêmes témoignent de ce besoin, du moins par le nom qu'ils ont accepté, et qui signifie *les chercheurs*. Mais comment chercher, lorsqu'on est certain d'avance de ne point trouver ? Comme toutes les autres négations, la négation sceptique implique une affirmation. Puisque le scepticisme nous interdit la vérité, il nous force à nous rabattre sur la jouissance, qui n'a pas besoin de démonstration. C'est le seul bien qu'il nous laisse, c'est le but qu'il assigne à nos efforts. Le triomphe du scepticisme, c'est l'abdication de de la pensée, la fin du progrès, la mort de l'humanité. Le scepticisme n'est jamais qu'un accident, une maladie, une crise, salutaire peut-être, si l'organisme en a besoin: c'est un vomitif; cela fait du bien, mais cela ne nourrit pas. L'histoire littéraire nous montre assez quel est le rôle providentiel du scepticisme. Il apparaît à la fin de chaque période, pour ré-

gler les comptes de la science et de la civilisation. Il constate les déficits et signale leur origine, sa magistrature est un syndicat. Mais enfin, malgré ses revers, ses concordats et ses banqueroutes, il faut que l'esprit humain travaille; après chaque liquidation, c'est à recommencer.

Le scepticisme n'a qu'un jour; il le sait bien. Ceux qui aspirent à régner sous son nom sont de faux sceptiques : ils se servent du doute comme d'un instrument pour saper d'anciennes croyances et pour en implanter de nouvelles. Ainsi, l'arbitre des élégances de l'esprit dans cette seconde moitié du siècle, M. Renan, n'est point un sceptique; c'est un croyant, c'est un adepte fervent de la religion nouvelle : il croit en lui-même d'abord, puis en «son père l'abîme», comme il le nomme. Il a senti vivement ce que nous disions l'autre soir, que l'univers n'est pas assez grand pour l'homme et pour Dieu ; il refuse de reconnaître au-dessus de lui une volonté personnelle, qui impose une règle à la sienne; il sent planer son propre esprit sur les pâles sommets de l'exis-

tence; il est le prêtre, il est l'autel, il est le Dieu. Le pavillon du scepticisme couvre ses propres dogmes, et le dispense de les soumettre à la critique, dont il use si vaillamment à l'égard des dogmes opposés.

Le scepticisme ne saurait suffire à l'esprit humain; les sceptiques eux-mêmes ne s'en contentent pas : laissons-le donc au bénéfice de nos aveux, et voyons sans plus tarder ce qu'on peut mettre à la place du théisme, dont nous avons constaté l'insuffisance.

Retournerons-nous aux rêves de notre enfance, à la pluralité des forces premières, à la pluralité des dieux? Nous ne saurions. La mythologie elle-même n'en est pas restée là; de bonne heure, elle a groupé ses dieux en une famille, elle leur a donné un maître, un père commun. L'unité des causes est un besoin de la raison, qui se manifeste dès son réveil.

Et pourtant cette unité paraît contraire à l'expérience. Tout mouvement, toute production, toute vie semblent résulter de l'opposition de deux principes : c'est l'attraction et la force

centrifuge, l'humidité et la chaleur, la matière et la pensée, le bien et le mal. Toutes les sphères de l'existence portent l'empreinte de la dualité. Mais le dualisme est une simple généralisation des phénomènes; à ce titre, il peut nous aider à les expliquer; à lui seul, il n'en rend pas compte.

Les systèmes dualistes possibles se ramènent eux-mêmes à deux: la pluralité des phénomènes s'expliquera par l'antagonisme de deux principes actifs l'un et l'autre, ou par l'action d'une force primitive sur une matière inerte, sur un principe passif ou simplement résistant.

La logique et la morale s'unissent à condamner le premier de ces systèmes. — La morale, parce qu'il justifie tout. Les deux principes étant également nécessaires à toute production, ils ne sauraient être appelés des noms de mal et de bien; ils sont bons tous les deux, et tout ce qui résulte de leur concours l'est aussi. — La logique, parce que la logique c'est l'unité. Posez deux principes actifs, sans un être supérieur qui les relie, la conséquence en est qu'ils

se constitueront chacun dans une sphère à part, lesquelles n'auront jamais rien de commun; et si vous appartenez à l'une, vous ne pourrez rien savoir de l'autre. On peut donc bien, je le veux, ramener les phénomènes à un dualisme de forces; mais ce dualisme n'en est pas le dernier mot, il devient lui-même le phénomène à expliquer.

L'opposition de l'esprit et de la matière ne se soutient pas mieux devant la raison. Une matière privée de toute forme ne se conçoit réellement pas. Si la matière existe par elle-même, indépendamment de l'esprit, elle a donc une première forme, indépendamment de l'esprit ; et alors, pourquoi telle forme plutôt que telle autre? Elle n'a besoin de l'esprit pour aucune. Si la matière existe indépendamment de l'esprit, on ne voit pas comment celui-ci peut agir sur elle; et si l'on admet pourtant qu'il le fasse, tout en maintenant sans altération l'idée d'une matière purement passive, on n'aperçoit plus comment celle-ci pourrait opposer à l'esprit une résistance efficace. Dès lors on ne voit pas mieux ce qu'elle

explique ; les principales difficultés que l'expérience oppose au théisme, se relèvent contre ce système, aujourd'hui déserté.

Le matérialisme pur de Leucippe et de Hobbes soutiendra-t-il mieux l'examen? J'éprouve un grand embarras à le discuter, parce que je ne l'ai jamais compris. S'il comptait quelques représentants parmi vous, et si ces hommes instruits descendaient à m'éclairer, je verrais si je puis leur répondre; mais je connais mal, il faut l'avouer, les productions du matérialisme contemporain; je n'éprouve pour elles aucun attrait, pas même celui de la crainte. A juger par le nombre de ses partisans, je vois bien que le matérialisme est une force respectable, mais il me reste étranger; à mes yeux, il ne réussit pas à s'affirmer. On me dit que ma pensée est l'effet nécessaire du déplacement qu'ont subi quelques corpuscules; je ne trouve rien de commun entre un déplacement de corpuscules et ma pensée. Que l'esprit n'existe pas sans le corps, c'est très possible, fort plausible même, à juger du tout par

l'analogie du peu que nous expérimentons. Mais on dirait avec encore plus de raison que le corps n'existe pas sans l'esprit; car nous ne pouvons affirmer l'existence des corps que si nous les connaissons, et nous ne les connaissons que par la sensation, qui est une forme de la pensée. Du fait incertain que l'esprit n'existe pas sans le corps, conclure que l'esprit n'est qu'un phénomène du corps, c'est abusif.

Que les corps (les corps que je connais, les seuls dont je puisse parler) soient des phénomènes de l'esprit, c'est au contraire le résultat d'une analyse rigoureuse, irréfutable, quelles que soient sur ce point les répugnances du préjugé. Je ne connais le corps que par ma sensation, qui est en moi, qui est un phénomène spirituel, et la substance corporelle dont j'affirme l'existence hors de moi, n'est après tout qu'une hypothèse instinctive, universelle, je le crois, nécessaire, si vous le voulez, pour m'expliquer l'origine de ma sensation. Et cette hypothèse n'est pas claire, il s'en faut de beaucoup, ainsi qu'on l'a souvent démontré. De

plus, elle est loin d'expliquer tous les faits. Sans esprit, sans l'activité du moi, point de sensation, la chose est certaine; mais il peut se produire, sans le concours d'un corps extérieur, des sensations toutes semblables à celles d'où nous inférons la présence d'un corps extérieur qui nous modifie; ainsi dans les rêves. Pourquoi la différence entre le rêve et la veille serait-elle autre que celle de l'ordre et du désordre, de l'universel et de l'individuel? Pourquoi, veux-je dire, ce que nous appelons la nature serait-il autre chose qu'un ensemble régulier de représentations, que produisent uniformément tous nos esprits? Je mets le matérialisme au défi de répondre à cette question, qu'il n'entend pas plus que je n'entends le matérialisme. Il y a des représentations partiellement communes aux divers esprits, et qui s'enchaînent en eux indépendamment de leur volonté; voilà le fait complet. Le dualisme de l'esprit et du corps, le matérialisme ne sont que deux hypothèses destinées à rendre compte de ce fait.

Ainsi, l'existence de l'esprit est plus cer-

taine que celle des corps; c'est incontestable, puisque l'esprit s'aperçoit et s'affirme lui-même immédiatement, tandis que les corps ne sont qu'une supposition de l'esprit pour expliquer ses propres modifications. Et comme l'esprit est plus certain que le corps, il est aussi plus réel, plus substantiel; on le reconnaîtra du moment où l'on attachera un sens tant soit peu précis au mot *substance*. Une substance est quelque chose en soi-même et pour soi-même : tel est le cas de l'esprit, qui se sent, qui se connaît et qui se veut; tandis que dans la théorie des atomistes, ces propriétés sont expressément exclues de la définition du corps. Le corps simple, l'élément, ne sent point, ne connaît point, ne veut point; il n'est rien pour lui-même, puisque la pensée, le sentiment et la volonté résultent d'une série de combinaisons moléculaires très compliquées. Dans ce point de vue, l'intimité naît donc de ce qui est tout extérieur, la substance, de ce qui n'est point substance, l'unité, de la pluralité, la réalité, du néant. Au commencement, rien n'était pour soi-même, car la molécule n'est rien pour

elle-même; rien n'était pour un autre, car il n'y avait aucun être susceptible d'être affecté; et ce néant primitif est encore la seule réalité véritable. Il faut appeler du nom d'être ce qui n'est point, et pur phénomène ce qui seul est!

Voilà le matérialisme. Il défie les objections de la pensée, parce que son essence consiste à ne point penser. Il s'efforce, tel est son procédé, de poursuivre, par la seule imagination sensible, l'enchaînement extérieur des phénoménes au delà des limites de temps et d'espace imposées à l'observation; puis il substitue cet enchaînement des apparences extérieures à l'intelligence du fond. On voit des organisations cellulaires très simples se produire partout où certains corps chimiques se trouvent en dissolution. On observe que les organismes plus compliqués sont formés par un assemblage de cellules pareilles; et comme il n'y a pas moyen de palper les forces qui président à cet assemblage, on croit pouvoir s'en passer. On constate le mouvement volontaire et la sensation dans les êtres organisés d'un certain degré, la pensée, la parole et l'art dans les

organismes supérieurs, et l'on dit : l'assimilation organique, la sensation, le mouvement volontaire, la pensée, la parole, la civilisation ont pour cause unique la forme et les dimensions de certains atomes, et sont le simple effet du mouvement inexplicable de ces corpuscules. Il y a là des faits certains et des inductions puériles; celles-ci provenant moins d'une fausse direction imprimée à la réflexion que de son défaut d'activité. Le fait certain, c'est que nous ne trouvons pas certaines substances juxtaposées, sans constater l'apparition de formes organiques élémentaires, que nous ne rencontrons pas la sensibilité, le mouvement volontaire, la raison, séparés de tels corps organiques, formés de certaines substances chimiques en proportions déterminées. L'induction puérile, c'est que la volonté, le sentiment et la raison n'aient d'autre cause que la forme et la disposition moléculaire de ces éléments chimiques. Si la chose était concevable, je m'inclinerais devant la règle qui nous prescrit de préférer constamment les explications les plus simples. Mais cette conclusion ne pro-

voque chez moi que le sourire, parce qu'elle est absolument incompréhensible. Quoi ! la pensée, le sentiment, la volonté, les seules réalités intérieures, les seules formes de l'être en soi, ne seraient rien en elles-mêmes. Elles résulteraient de la simple juxtaposition de particules dont aucune ne possède une force intime, un germe quelconque de pensée, de sentiment, de volonté; la force naîtrait de l'inertie; la substance serait une doublure du néant, la volonté, la vie, la civilisation, l'humanité ne seraient qu'un effet de mirage; et l'œil, jouet de cette illusion, ne serait que mirage lui-même ! Ceci n'est qu'un tour de gobelets. Sans s'en douter, l'esprit replace incessamment au nombre des éléments constitutifs du phénomène les réalités intérieures qu'il s'était proposé d'expulser; il n'effectue pas l'opération qu'on lui suggère. Le matérialisme lui-même n'est qu'un mirage, il n'a que l'apparence de la pensée; il s'évanouit dès qu'on s'en approche, ou, s'il essaie de se maintenir, il est obligé de se transformer.

Le matérialisme pur n'a plus de sectateurs; c'est une folie trop subtile et trop compliquée pour l'indolence des modernes. On essaie encore de tout expliquer par la matière en mouvement; mais on place dans la matière elle-même la cause de ses mouvements. Le principe n'est plus la matière inerte, c'est l'identité de la force et du corps étendu. Seulement, pour complaire à je ne sais quel sensualisme instinctif, on subordonne arbitrairement la force à la matière. *La force est une propriété des corps,* voilà le mot d'ordre d'une école, puissante par le concours d'un grand nombre de naturalistes distingués.

Cette formule est excellente dans son genre: elle traduit nettement et naïvement les premières apparences. Voici: nous sommes frappés surtout de ce que nous voyons, de ce qui touche nos sens, et nous attribuons naturellement une importance supérieure à ce qui nous frappe le plus. Or nous ne percevons que les corps et les changements que les corps subissent; nous concevons les forces pour nous rendre compte de ces changements, mais nous ne les voyons

pas, nous ne les touchons pas. Les corps prennent donc la première place dans notre estime, et les forces, la seconde. Mais, comme nous ne pouvons pas séparer les corps des forces sans contredire le phénomène, qui nous les montre constamment associés, nous exprimons tout naturellement cette relation hiérarchique, en désignant les corps sous le nom d'êtres, et les forces sous celui d'attributs ou de propriétés.

L'aphorisme que je viens de citer s'explique donc par une analyse psychologique assez simple; et certainement les naturalistes qui le professent ne rencontreront rien sous leurs lentilles ni sous leurs couteaux qui en établisse directement la fausseté. Rien n'empêche les sciences naturelles de s'organiser suivant cette donnée. Mais elle est parfaitement arbitraire. Le fait, vu sous les couleurs les plus favorables au naturalisme, n'est jamais que celui-ci : la force et la matière se présentent à l'observation comme inséparables. Que la matière, dont la notion n'est autre que celle de ma sensation même, projetée au dehors, soit la substance, le principal; tandis que la force serait l'attribut

ou l'accessoire, ceci n'est plus compris dans le fait, c'est l'assertion d'un dogmatisme sans autorité, c'est de la métaphysique au rebours de toute métaphysique. J'aurais au moins autant de raisons pour affirmer, en m'appuyant exactement sur les mêmes faits, que la matière (c'est-à-dire, encore un coup, ma sensation dans ce qu'elle offre de constant et de semblable à la vôtre) est un accessoire, une manifestation de la force, (que je conçois suivant l'analogie du moi, comme un être du genre dont je suis moi-même une espèce). Le choix entre les deux formules n'est point une affaire de démonstration, encore moins d'expérience ; c'est une question de goût. Je n'en veux pas disputer.

Sur le terrain des sciences naturelles, les partisans de la matière animée ne me semblent donc pas pouvoir être convaincus directement d'erreur positive ; pour moi du moins, ignorant en ces sujets, je renonce à les réfuter de cette manière ; je leur accorde donc tout ce qu'ils prétendent. Mais je demande où ils aboutissent, quelles sont leurs conclusions sur le principe des choses et sur la destinée humaine. La

matière est éternelle, la force est un attribut de la matière, la force en général, toutes les forces, y compris la pensée et la volonté. A la bonne heure! Nous trouvons dans la nature un ensemble de buts poursuivis et de moyens disposés pour atteindre ces buts; de là les termes universellement acceptés d'organes et d'organismes. Tout dans l'être organique est construit en vue d'un but, qui n'est autre que le maintien, le déploiement, la reproduction de l'être organisé lui-même; ou, pour serrer le fait de plus près, l'organisme se construit, s'entretient et se répare lui-même en vue de ce but.

Cette disposition s'étend au delà de l'être individuel circonscrit dans l'espace : le mâle est organisé en vue de la femelle, et tous deux en vue de l'espèce, l'œil est calculé pour la lumière, et l'oreille pour la voix. Cela s'aperçoit du premier coup, et le détail des faits confirme cette vue. On a essayé, par amour du système, de nier toutes les fins naturelles, mais ces contradictions, fussent-elles signées du nom de Bacon, ne sont que des plaisanteries glaciales.

Il y a cause finale et cause finale, et l'usage n'est point infirmé par l'abus. Autre chose est la finalité arbitraire, qui ne voit dans les étoiles que des lanternes à notre usage; autre chose est la finalité du sens commun, qui reconnaît que les pieds sont faits pour marcher, et les yeux pour voir. Le pourquoi n'est pas le comment, et ne supplée pas au comment, qui est le problème spécial des sciences descriptives, mais très souvent, dans le monde de la vie, le pourquoi saute aux yeux, tandis que le comment reste obscur. Si toutes les dispositions des êtres organisés ont pour cause unique les propriétés de la matière, il faut dire que la matière est sage, patiente, industrieuse, qu'elle poursuit longuement des buts éloignés, et les atteint avec une richesse de combinaisons merveilleuse. Sauf l'accent étrange de cette langue, je n'y vois pas encore de bien sérieuses difficultés.

Mais rentrons en nous-mêmes. La matière vivante en nous poursuit des fins que nous connaissons par nos instincts. Parfois, pas très souvent à la vérité, moins souvent que nous ne le

voudrions, mais assez fréquemment pour mettre la réalité du fait au-dessus de toute objection loyale, il arrive que la matière tendant à ses fins et trahissant ses efforts par nos désirs, nous lui refusons les satisfactions qu'elle réclame. Non-seulement les hommes subordonnent tous les jours leurs inclinations à leur intérêt bien entendu, sacrifiant à la perspective de satisfactions éloignées et incertaines, mais plus durables, la jouissance immédiate qu'appelle leur organisation ; il y en a qui sacrifient les calculs de l'intérêt lui-même à la simple idée du devoir. On a essayé les analyses les plus ingénieuses pour se débarrasser de ce phénomène importun, on n'y a pas réussi. A la gloire de l'humanité, à notre honte peut-être, il le faut confesser : l'ascétisme, l'héroïsme sont des faits. Fantôme importun, lumière immortelle, il n'importe, la loi morale est un fait, dans ce sens qu'un très grand nombre d'animaux raisonnables en reconnaissent l'existence, que plusieurs essaient de s'y soumettre, et qu'un certain nombre y réussit quelquefois. Ce conflit entre deux volontés simultanément actives,

l'une et l'autre perceptibles à la conscience, et qui l'emportent alternativement, ce fait nous atteste notre liberté. Qu'est-ce donc? Parlerons-nous d'une matière morale, d'une matière héroïque, parlerons-nous d'une matière libre? Je le veux bien, quoiqu'à vrai dire il soit déjà facile de s'apercevoir que cette terminologie n'est pas la mieux adaptée aux faits dont il s'agit de rendre compte. Mais voici ce qui devient embarrassant pour la théorie. Ce phosphore, dont la combustion lente produit dans mon cerveau la pensée que j'énonce en cet instant, et qui retombe dans le sang, pour retourner par les veines et les glandes au grand réservoir de l'existence, pensait-il aussi dans les pois et dans le mouton dont mon estomac l'a tiré? L'affirmer c'est supposer un fait dont l'expérience ne nous fournit aucun indice, concéder la négative c'est abandonner le principe. En effet, prétendre que des molécules qui par elles-mêmes ne possèdent à aucun degré la force intelligente, arrivent à l'exercer par l'effet de leur organisation, c'est-à-dire ici tout simplement de leur disposition suivant certaines

lignes, serait la plus inconcevable des assertions. Ce serait en tout cas une supposition contraire au principe que les forces sont une propriété de la matière. Ce serait un retour au pur atomisme des anciens; car si l'on conçoit que la pensée puisse se dégager d'un assemblage de molécules qui par elles-mêmes ne pensent point, on concevra également que la force motrice résulte d'un assemblage de molécules inertes. C'est la réduction à l'absurde du principe matérialiste, que l'on peut formuler ainsi : l'être est ce qui tombe sous les sens. Non, pour voir jaillir la pensée de l'assemblage des molécules, il faut placer d'avance en chaque molécule au moins un minimum de pensée, c'est-à-dire transformer le matérialisme en panthéisme. Autre chose est de reconnaître que pour s'effectuer la pensée a besoin ici-bas de la matière, autre chose de prétendre que la pensée soit une propriété de la matière.

D'ailleurs ce système ne nous dispense pas de Dieu, il ne répond pas à la question de la cause première. Pour oublier les besoins de la pensée *a priori*, il ne les supprime pas. Il reste

que, voyant l'enchaînement des parties, nous cherchions l'unité du tout. Nous n'acceptons pas une matière diffuse et multiforme comme le fait primordial. Nous ne voulons pas même souffrir qu'on mette en question l'autorité de la loi morale. Aussi bien ne croyons-nous pas que tous les matérialistes veulent la nier. Mais il faut que leurs opinions s'accordent. Si la loi morale possède une autorité légitime, elle ne saurait être l'expression des tendances accidentelles de quelques organismes particuliers, elle se rattache au principe même de l'existence. Il ne peut y avoir plus dans les effets que dans la cause. Il reste absolument nécessaire que le principe de l'être soit un, puis qu'il soit la source de la beauté, de la vérité, de la liberté, de la justice, et par conséquent qu'il possède lui-même la plénitude de toutes ces perfections. Si l'éternité de la matière animée peut se concilier avec ces exigences, nous ne contesterons pas plus longtemps la légitimité de cette hypothèse; mais ce n'est pas ainsi qu'elle est généralement entendue, et, en effet, ces différentes données sont difficiles à concilier.

Nous les trouvons pourtant plus ou moins accordées dans le panthéisme, dont ce naturalisme n'est qu'un fragment, incapable de subsister séparé du tout. Le panthéisme fera l'objet de notre prochain entretien.



SIXIÈME LECTURE

Je continue l'examen des systèmes conçus en dehors de l'idée d'un Dieu personnel. L'athéisme rigoureux, c'est-à-dire l'opinion que les choses particulières, objets de l'expérience immédiate, subsistent par elles-mêmes et sont l'unique réalité ; cet athéisme est la négation pure et simple de la raison. On a conclu de là, avec quelque précipitation, qu'il n'y a point de véritables athées, comme s'il était impossible de vivre sans raison, ce qui me semble une erreur. L'athéisme qui raisonne, c'est le panthéisme.

J'essaierai, messieurs, de caractériser cette doctrine, que l'étymologie de son nom ne définit pas d'une manière suffisante. Si l'on disait : les panthéistes considèrent Dieu comme divisible, et prennent pour Dieu la collection des êtres finis ; la plupart de ceux que l'usage désigne par ce terme protesteraient qu'ils ne croient rien de semblable, et ils auraient raison. Si l'on retourne les termes et qu'on dise : le panthéiste estime que Dieu est tout, dans ce sens qu'il est le seul être, la seule substance véritable, et que rien n'est indépendamment de Dieu ; l'accusation s'étendra si loin qu'il deviendra difficile de s'en défendre, et que, pour cesser de mériter un tel reproche, il faudrait peut-être s'abstenir tout à fait de penser. Je préfère suivre un autre chemin, et vous proposer ma définition comme une simple convention faite entre nous. Vous verrez bientôt qu'elle correspond à une opinion assez répandue, et considérable par la renommée de ses principaux docteurs.

Obéissant à la première loi de notre raison, le panthéisme dont je parle reconnaît bien l'u-

nité du principe universel, parfois il décore ce principe du nom de Dieu ; mais, d'après lui, le monde, c'est-à-dire la pluralité des êtres finis, ne procède pas de Dieu par un fait, par un acte de libre volonté, l'univers n'est pas le produit d'une création, il est la manifestation naturelle de Dieu ; son existence est nécessaire comme celle de Dieu, ou, pour parler plus exactement, l'univers seul existe, le principe n'est que principe et n'existe pas, il ne se réalise pas dans une sphère divine, distincte des êtres finis, car il ne se connaît lui-même, il ne s'affirme lui-même que dans la production nécessaire des êtres finis. Le Dieu du panthéisme est une idée, une force réelle, et cependant il ne possède point d'existence qui lui soit propre; de même l'humanité terrestre, par exemple, qui est bien certainement quelque chose, n'existe pourtant que dans la somme des individus qui vivent actuellement sur la surface de notre globe. Eh bien, le Dieu du panthéisme est à la totalité des existences particulières de tous les degrés, astres, fluides, végétaux, animaux, êtres raisonnables, ce

qu'est l'humanité relativement à chacun de nous. Le Dieu du panthéisme est tout ensemble le genre universel et l'âme du monde, la vie en toute vie. Il y a une âme du monde, et cette âme est la raison, car tout se passe suivant des lois, mais cette raison s'ignore elle-même, elle produit sans le savoir et sans le vouloir.

Vous voyez d'ici, messieurs, ce qui fait le succès du panthéisme : c'est une doctrine de juste milieu. Il concilie la raison, qui affirme Dieu, et l'expérience, qui le nie, en retranchant sur les prétentions de l'une et de l'autre. Il concède à la raison l'unité du principe; mais il lui en refuse la perfection, car on aura beau dire, un être qui existe vaut mieux qu'un principe caché sous les faits, un être qui se connaît vaut mieux qu'un être qui s'ignore, la liberté vaut mieux que la fatalité.— A l'expérience, qui crie antagonisme, désordre, contradiction, il répond : illusion, l'ordre règne, l'ordre est absolu, l'ordre est immuable, mais votre vue est trop courte et votre horizon trop bas pour que vous puissiez l'apercevoir. C'est l'ordre qui veut

que les enfants soient enterrés par leurs mères, et que l'empire du monde appartienne à la trahison.

Comme le panthéisme, dans son idée génératrice n'est qu'un biais entre l'expérience et la raison, il oscille tantôt vers l'une, tantôt vers l'autre. Les innombrables formes qu'il revêt peuvent être ramenées à cette opposition fondamentale.

Le panthéisme empirique était la philosophie de la génération précédente, il est devenu la religion d'un grand nombre de nobles esprits. C'est la religion du progrès. Elle interprête assez naturellement un ensemble de faits plus considérables que le système de la matière animée, dont elle contient d'ailleurs l'explication. Ainsi, dans le panthéisme du progrès, l'être infini est bien la source de la beauté, de la vérité, de la liberté, de la justice, il contient toutes ces choses; mais en germe seulement. Elles se développent avec le temps, telle est la clef de la nature, et la clef de l'histoire. Voilà ce qu'on affirme aujourd'hui.

Eh bien, messieurs, ce développement je l'admets; je crois au progrès autant que peut le faire tout autre enfant du XIXe siècle. Je crois la planète en progrès sur la nébuleuse, je crois la nature compagne de l'homme en progrès sur la nature des sauriens; je crois Cyrus en progrès sur Sennachérib, Athènes en progrès sur Sidon, le fer en progrès sur la pierre. La navigation de l'Océan est un progrès sur la navigation de la Méditerranée, le *Persia* est un progrès sur le canot; la vapeur, l'électricité, l'égalité civile, le respect de la vie humaine, la liberté de la pensée sont des progrès. Moïse est en progrès sur l'Egypte, Jésus-Christ est en progrès sur Moïse, Luther est en progrès sur Grégoire VII. Le tableau du progrès est chargé d'ombres épaisses, sa marche suit d'étranges détours; ma confiance n'en est pas ébranlée, je sais que dans l'obscurité des souterrains, le voyageur court plus vite encore qu'à la clarté des cieux, je sais que les crimes de Jean-sans-terre ont servi les libertés britanniques, et que la centralisation despotique a trouvé des forces dans les souvenirs d'un Saint-Louis; je suis

avec foi les mille inflexions de la spirale immense ; je crois au progrès comme au fait qui résume tous les faits, et qui les domine! Mais je demande les conditions qui rendent le progrès intelligible, et le panthéisme ne me les fournit pas.

Le véritable progrès est essentiellement conservateur: il garde les conquêtes du passé, et il les augmente. Il est une acquisition que je ne voudrais pas perdre en chemin : la discipline de la pensée. Aristote est en progrès sur Thalès, auquel on veut me ramener, et même sans la métaphysique d'Aristote, j'aurais peut être reconnu que pour s'expliquer le progrès dans le monde, il faut, au-dessus du monde, reconnaître la perfection. Il n'y a de progrès possible que dans le domaine du fini. Si long qu'on fasse le chemin, il lui faut un but, il lui faut un terme accessible ; autrement, si tous les espaces franchis nous laissent à la même distance du but, le progrès n'est qu'une illusion.

Mais non-seulement les tentatives d'élever à l'absolu l'idée du progrès, la dénaturent; ces tentatives nous entraînent à des conséquences

impossibles. Pendant longtemps il a semblé que ces conséquences n'eussent pas été remarquées : étrange distraction ! Si l'univers tout entier progresse à l'infini, et si cet univers est Dieu ; voici, messieurs, ce que vous serez obligés d'admettre. Il fut un temps, nous le savons, où l'humanité n'était point : ce temps n'est rien au regard de la durée infinie. Il fut un temps où nul être vivant n'existait sur la terre ; la théorie nous commanderait cette assertion, si l'expérience ne la suggérait pas. Bien plus : il faut, au nom du progrès infini, statuer un temps où nul être vivant n'existait nulle part dans l'immense univers. Cet état n'est pas encore le point de départ, mais le terme d'un progrès antérieur d'une durée infinie. Auparavant, il y avait moins d'organisation, moins d'ordre, moins de force, moins de réalité ; tout n'était que chaos, matière diffuse et sans forme. Reculez encore, car ce chaos est le résultat des progrès accumulés pendant des milliards de siècles. Par où commencerez-vous ? Par la virtualité pure, c'est-à-dire, par la négation de l'existence, par le néant : tout vient de rien,

le néant est la cause universelle ; tels sont les termes absurdes auxquels vient s'acculer cette logique étourdie qui, confondant l'énoncé du problème avec la solution, croit pouvoir porter à l'infini le fait du progrès, constaté sur un étroit espace, pendant la durée de quelques jours, et supprimer ainsi l'être éternel. On se figure l'humanité et l'univers sortant d'un œuf comme un aiglon, mais qui l'a couvé cet œuf, et qui l'a pondu? Voilà la question inévitable. Le sapin sort d'une petite semence comme une plante imperceptible, il grandit fort lentement ; mais la semence en est tombée d'un sapin. Tout vient de rien, tel est le dogme essentiel de la religion du progrès. On l'a dissimulé longtemps, on se l'est dissimulé à soi-même; maintenant qu'il est mis au jour, on l'avoue, on s'en fait gloire. Je reviendrai sur cet aveu pour en prendre acte, car il renferme la condamnation du système. En effet, si tout peut venir de rien, s'il n'est pas vrai que tout ce qui se produit ait nécessairement une cause, il faut renoncer à appliquer dans le détail cette loi qu'on reconnaît fausse dans le principe, il faut s'in-

terdire tout emploi de l'idée de cause, c'est-à-dire qu'il faut renoncer à l'exercice de la pensée. Non, le progrès ne saurait être qu'une période, le devenir n'est qu'une apparence, les puissances de ce qui devient, furent toujours.

Il en est du progrès comme du dualisme, qui en fournit l'explication prochaine, car tout progrès repose sur l'antagonisme de deux forces et sur la prépondérance de l'une d'elles. Le progrès, le dualisme sont des aspects du fait, des éléments d'une formule qui reste à construire, mais des idées absolument impropres à servir de fondement. La réalité du progrès ne peut être conservée qu'à la condition de le circonscrire et de l'expliquer. Le progrès, conçu comme fait universel et primordial, se détruit lui-même. Le panthéisme empirique se dissout par l'analyse. Ce qui reste, c'est le panthéisme pur, l'éternité de la substance, dont les manifestations seules changent perpétuellement.

Le fini n'est qu'apparent, l'infini seul est, toujours identique à lui-même. Ici nous abor-

dons sur un terrain solide; la raison, qu'on nous recommande de consulter seule, pourra s'y reconnaître et respirer. Fatiguée de tant de démarches inutiles, elle se repose enfin dans l'infini, et l'âme tout entière avec elle.

Cet infini, nous le dominons par la pensée. Point de comptes à rendre à personne; nous ne sommes pas même responsables de nos actes à nos propres yeux, car ce qui agit en nous, n'est pas nous. Point d'œil qui lise dans notre cœur ces secrets qui nous épouvantent, point de juge, point de père. Du fond rougeâtre de l'abîme, la lave monte en bouillonnant jusqu'à nous, et retombe! L'être infini se réalise imparfaitement dans la série des existences qu'il dévore, il ne se connaît, il ne se comprend qu'avec nous, nous lui apprenons à bégayer son propre nom. La conscience, dont le nom déjà nous enseigne que nous sommes connus, et qui nous le répète si distinctement dans le silence de notre cœur; la conscience est un mensonge, il n'y a point d'autre moi, il n'y a point d'autre Dieu que nous. Nos pieds reposent sur le dernier gradin. Dieu naît

et meurt en moi pour renaître. Je suis la beauté, je suis la vérité, je suis le droit, je suis la justice, et je suis plus Dieu que vous, puisque j'ose prononcer ces paroles qui vous font pâlir et frémir d'horreur.

Le panthéisme paie assez cher la sécurité qu'il inspire à notre conscience, et la satisfaction dont il enivre notre orgueil. Je crois voir autour de moi des personnes de tout âge. Quelques-uns d'entre vous ont sans doute accompagné au cimetière la dépouille de leur dernier ascendant. Qu'il y ait de cela peu de jours ou plusieurs années, n'importe, ils n'ont pas oublié cette heure-là. Qu'éprouvaient-ils devant la fosse ouverte, et qu'éprouvent-ils encore aujourd'hui? Est-ce le plaisir d'entrer en possession de leur héritage, est-ce le soulagement de ne plus sentir ici-bas personne qui ait le droit de les interroger et de critiquer leur conduite? N'est-ce pas plutôt un vide pénible, une douloureuse inquiétude? ne regrettez-vous pas le confident naturel de vos projets et de vos peines? Quelles que soient la fierté de votre indépendance et la richesse de votre foyer, ne vous

êtes-vous pas trouvés seuls et sans appui? Alors vous avez levé les yeux au ciel... Que cherchiez-vous dans cet azur vide? Le panthéisme nous rend orphelins.

Si, du moins, il en avait le droit. Mais non, au lieu de satisfaire tout ensemble et l'expérience et la raison, il a voulu les forcer à transiger; et celles-ci, reprenant leurs prétentions légitimes, se réunissent pour l'accabler.

En effet comment concilier le panthéisme avec l'expérience? Et d'abord, je le répète, le panthéisme fait violence à nos instincts. Il prétend que l'ensemble des faits, tel que nous le connaissons, est nécessaire, non d'une nécessité relative, qui résulte elle-même d'un fait, mais d'une nécessité absolue, de la nécessité de la raison. La raison et la substance des phénomènes se confondent, suivant lui, dans une seule et même notion. Tout ce qui est réel est rationnel, et tout ce qui est rationnel est réel, disait Hegel. Pouvez-vous admettre cela? Je ne sais, il faut bien qu'il n'y ait pas d'obstacle absolu, puisque nombre de penseurs l'admettent, au moins en paroles; mais si j'en

croyais mon sentiment intime, je m'écrierais, c'est révoltant! Je sens bien, au contraire, que les choses pourraient aller autrement qu'elles ne vont, et même qu'elles ne vont pas comme elles devraient aller. Dans la nature, dans l'histoire, dans la société, en moi-même, je trouve des lois sans doute, j'y trouve un certain ordre ; mais tout me dit que cet ordre, loin d'être le seul ou le meilleur possible, est un ordre accidentel, et qui plus est, un ordre altéré. Le monde que je connais est un fait, qui ne peut s'expliquer que par des faits, ce n'est pas l'expression pure de la raison, ce n'est pas la forme parfaite de l'idée.

Au reste, je ne suis pas réduit à ces considérations de sentiment, où vous pourriez voir l'effet d'une prévention. Entre les données de l'expérience, je distingue le fait de la liberté humaine, liberté souvent impuissante, je l'ai reconnu, mais bien réelle, nous en sommes tous naturellement convaincus, et nous ne saurions démentir cette conviction sans nous mettre en dehors de la loi morale. Le libre arbitre est donc un phénomène à expliquer. Comment

entendre que des agents libres soient les manifestations d'une force qui s'exerce suivant des lois fatales? Le panthéisme est absolument hors d'état de répondre à cette objection. Il ne peut que l'ignorer, c'est la ressource de Hegel et de M. Renan, ou nier carrément le fait même de la liberté, c'est la tentative désespérée qu'une théologie imprudente a peut-être suggérée à Spinosa. Subsidiairement, Hegel s'amuse à décrier le libre arbitre, dont il aimerait à se débarrasser. Il le dépouille du nom de liberté, qu'il applique à autre chose; mais enfin, pour importune qu'elle soit, pour méprisable qu'on la veuille faire, la liberté de choix reste un fait; nous en trouvons la preuve assurée, non dans de futiles expériences, mais dans la responsabilité juridique et dans la conscience morale, et ce fait contient la réfutation du panthéisme, sur le terrain de l'expérience.

Quant à la raison, je l'ai déjà dit, la raison affirme la réalité de la perfection, et le problème pour elle, c'est de concevoir le parfait. Ce problème est insoluble peut-être; en tout cas le panthéisme ne le résout pas. Je trouve

en moi, je produis à mon gré des conceptions supérieures à celles d'une force aveugle et fatale ; il n'en faut pas davantage pour reconnaître l'incompatibilité du panthéisme et de ma raison. Puis-je, esprit borné, me faire une idée exacte de la perfection? Non, mais je vois évidemment que la conscience est supérieure à la spontanéité qui s'ignore, la liberté supérieure à la nécessité : je chercherai donc la perfection dans un être conscient et libre. J'aperçois avec certitude la valeur absolue de l'ordre moral, la perfection implique nécessairement pour moi la réalisation complète de l'idée morale : ainsi Dieu est la sainteté, Dieu est l'amour.

Les panthéistes nous interdisent de mêler les fantômes de notre imagination à la pure conception de l'être. Ils disent que si l'homme a des volontés, c'est qu'il éprouve des besoins ; que s'il se connaît lui-même, ce n'est qu'en se distinguant d'autres êtres, ce qui ne se peut concevoir dans l'infini. Le théisme est tenu de répondre à ces objections, s'il veut se soutenir sur le terrain de la pensée.

Il faudrait faire voir, ce qui n'est peut-être

pas bien difficile, que la notion de la volonté se laisse fort bien séparer de celle du besoin, tellement qu'il n'y a de volonté vraiment libre que dans l'absence de tout besoin.

Tout en accordant que la conscience de soi implique une sorte de dédoublement, une distinction effective au sein de l'être qui se connaît, et qu'elle exclut l'unité abstraite; il faut repousser hardiment l'assertion gratuite que la conscience de soi ne se conçoive que chez un être particulier, qui se distingue d'autres êtres particuliers. Lorsqu'en fait nous n'arriverions à nous connaître que de cette manière, il n'en résulterait point que ce procédé soit le seul possible, et quand nous n'en concevrions distinctement aucun autre, encore serait-il excessif d'en inférer qu'il n'y en a réellement pas d'autres, si des raisons valables nous conduisaient à l'affirmation d'une personnalité infinie. C'est une prétention contraire à toutes les analogies que de confondre les limites du possible avec les limites de notre intelligence. Notre force mécanique, nos sens, notre mémoire, notre imagination sont limités; comment no-

tre raison ne le serait-elle pas? D'ailleurs je ne comprends pas, sans doute, que l'être infini soit personnel de sa nature, sans aucun acte; la personnalité finie ne se conçoit pas non plus de cette manière. Mais que l'activité infinie se connaisse elle-même, par son acte, ma raison l'affirme, car s'il en était autrement, cette activité n'aurait rien d'intime et rien de réel. L'être infini est personnel, ou il n'est pas.

C'est une opération fort délicate sans doute que de s'élever à la conception concrète de l'être infini, en partant de ce que nous trouvons en nous-mêmes. Mais en faisant abstraction des traits les plus lumineux que l'expérience nous suggère, le panthéisme n'évite pas cet inconvénient; lui-même se représente l'infini suivant l'analogie des êtres finis. Ses partisans ne veulent pas se faire un Dieu à la ressemblance de l'homme, non, mais la notion sous laquelle ils le conçoivent est celle par laquelle nous cherchons à saisir ce qui caractérise la nature de la plante ou de l'animal. Sévère punition de leurs dédains, ils craignent d'abaisser l'être infini en lui donnant quelque chose de

l'homme, et ils lui prêtent une forme de l'être manifestement inférieure à l'humanité. Réfutez l'anthropomorphisme en le surpassant, leur dirons-nous, mais votre nature, votre grand tout, votre raison impersonnelle, votre Idée ne supportent pas la comparaison avec le Dieu de l'Evangile.

Dualisme, matérialisme, panthéisme, il n'y a pas d'autres manières de s'expliquer les choses en se passant de Dieu. Nous avons fait voir que ces suppositions n'aboutissent pas. Elles ne répondent point aux besoins de la pensée. Elles ne sauraient devenir le fondement d'une science qui rende également compte de tous les faits. Mais connaître n'est pas tout. L'honnête homme, qui rentre en lui-même sans se laisser éblouir par l'étalage des grands noms, reconnaît aussitôt que l'action vaut mieux que la science. Dès lors, une doctrine dont les conséquences sont immorales ne saurait être vraie. Nous avons déjà soumis le dualisme à cette épreuve. Appliquerons-nous le même critère au matérialisme et au panthéisme?

Il me semble, messieurs, qu'il n'en est pas besoin. — Non-seulement ces doctrines dépouillent la loi morale de toute sanction : elles lui refusent toute autorité légitime, car elles ne possèdent aucun moyen d'en expliquer ni la vérité ni l'existence. Il y a plus : pour se constituer elles sont contraintes de nier notre liberté. Nier la liberté de nos actions, nier la loi morale ou la ravaler au rang d'un pur phénomène, et cependant rester vertueux n'est pas impossible à l'individu, je le sais, mais alors la vertu n'est qu'une noble inconséquence. L'instinct et l'intérêt sont les seuls mobiles que nous laissent ces systèmes; l'instinct et l'intérêt sont les seuls piliers qu'ils laissent debout pour asseoir la société. Sur l'instinct et sur l'intérêt on ne peut fonder que l'anarchie et le despotisme. Ces considérations ont été trop souvent présentées pour qu'il soit à propos d'y insister. Une doctrine malfaisante devrait être tenue pour fausse, quelle qu'en fût la vraisemblance. Celles-ci, loin d'être évidentes, sont réfutées.

Dans ces premiers entretiens, nous avons parcouru tous les systèmes; aucun n'est resté debout. Le scepticisme l'emporte donc.

Mais comme il n'est permis d'embrasser le scepticisme qu'en désespoir de cause, nous retournerons à la religion populaire d'un Dieu personnel, et nous chercherons, dans une prochaine soirée, s'il n'existe pas quelques moyens de la compléter, de la corriger de telle sorte qu'elle résiste au contrôle des faits invoqués contre elle. Nous examinerons encore une fois s'il est réellement impossible d'expliquer ces faits en partant de l'idée de Dieu.



QUATRIÈME PARTIE

LE DIEU DE L'ÉVANGILE



SEPTIÈME LECTURE

Jusqu'ici nous n'avons fait que des ruines. Le dogme fondamental de la religion naturelle ou rationnelle nous a paru contredit par l'expérience. Alors nous nous sommes demandé quelles suppositions on pourrait faire en dehors de celle-là pour expliquer l'origine de ce monde. Ecartant la mythologie, nous avons parcouru le dualisme de Zoroastre et le dualisme des Grecs, l'atomisme et le système de la matière douée de forces, le panthéisme du progrès et le panthéisme de la substance. Toutes les solutions imaginables peuvent être

ramenées aux sept points de vue que je rappelle. Mais le dualisme, le matérialisme, le panthéisme ne valent pas la doctrine du Créateur, dont nous étions partis. Sans s'accorder mieux à l'expérience, ces systèmes contredisent la raison naturelle et choquent la conscience morale. Les principes qui sembleraient se plier le mieux aux phénomènes, le dualisme des forces et le panthéisme du progrès, sont précisément ceux auxquels la logique oppose l'interdiction la plus inexorable. Le premier, le manichéisme, écrit *deux* où la raison ne peut mettre qu'*un*. Le panthéisme du progrès ne pose ni un ni deux, mais *zéro*; il établit fièrement la maxime que tout naît de rien, et triomphe d'avoir porté au bon sens cette botte furibonde.

Pour nous, aussi longtemps que nous chercherons la vérité, nous voulons rester fidèle aux conditions de la vérité : entre la raison, l'expérience et la conscience morale, nous refusons absolument de choisir, parce que toutes trois possèdent des titres également irrécusables à notre confiance : ou nous trouverons un

moyen de concilier parfaitement leurs exigences, ou bien nous renoncerons à la partie, et nous cèderons au scepticisme. Pour cette suprême démarche il sera toujours assez tôt. Le scepticisme n'est respectable, il n'est admissible qu'à la condition d'avoir tout fait pour lui résister.

Après un long circuit dans les ténèbres, nous nous retrouvons donc au point de départ de ces entretiens. Nous nous sentons obligé de compulser encore une fois le dossier de Dieu avant de prononcer contre lui une sentence définitive, si j'ose employer un tel langage, une condamnation qui serait la nôtre, si nous n'avions pas tout essayé pour nous éclairer.

Ici, messieurs, nous pouvons recueillir un enseignement. Ces conversations ont dû vous paraître ternes et fatigantes, mais vous n'en contesterez pas la bonne foi. J'ai présenté de mon mieux les thèses contradictoires et les raisons qui les appuient, j'ai toujours évité la déclamation. Certains arguments s'offraient d'eux-mêmes pour servir de thème à des amplifications éloquentes, je me suis borné à marquer leur place, sans y insister peut-être autant qu'ils

le méritaient. Je me suis fait un point d'honneur de vous dépeindre l'état de la raison humaine sur la question qui nous occupe, dans un tableau fort abrégé sans doute, et dépourvu d'éclat, mais impartial. Eh bien! quelle est la moralité de ce tableau? C'est, il me semble, que la raison n'a pas sujet de s'enorgueillir, ni de faire la précieuse, que les ricanements lui siéraient parfaitement mal, et que ce n'est pas elle en vérité, mais la frivolité seule ou l'ineptie qui, sur un examen superficiel ou sur l'autorité du préjugé , refuseront de consulter et d'approfondir une source d'informations quelle qu'elle soit.

Cela dit, retournons au théisme. Il est évidemment plus sain, plus aimable, plus fortifiant, plus avantageux que le panthéisme, le doute ou la pure négation. Le théisme est la philosophie du devoir et de la liberté : du devoir, puisqu'il formule en termes intelligibles la suprême aspiration de la conscience, il dit que le bien moral possède la force et l'autorité absolue, qu'il est le fond de toute réalité — de la liberté, justement parce qu'il donne une

sanction au devoir. Celui qui se sait lié par le devoir et qui croit à sa victoire, celui qui lit au fond de son cœur la parole d'un maître, d'un juge, d'un père et d'un vengeur, au besoin celui-là répondra toujours comme le faisait aux principaux de sa nation ce pêcheur du lac de Génézareth, Simon, surnommé Pierre : « Jugez vous-mêmes s'il n'est pas juste que nous obéissions à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Et ceci, vous le savez tous, messieurs, c'est la roche de la liberté ; toute autre constitution n'est que du sable.

L'impartialité dont je me vante ne doit pas dégénérer en affectation. Il faut en convenir pour rester sincère, mes préférences sont pour la croyance en Dieu, et je la maintiendrai s'il est possible. Mais cette opinion ne nous donne pas ce qu'on avait droit d'en attendre : elle ne rend intelligible ni le monde visible ni l'humanité ; elle semble tirer son origine du besoin qu'éprouve l'esprit, encore enfant, de tout modeler à son image ; et la formule dans laquelle elle se résume : personnalité infinie, est suspecte de contradiction.

Avant de discuter ces critiques en elles-mêmes, qu'il nous soit permis de jeter un coup d'œil sur l'histoire de l'idée de Dieu. C'est, je crois, la marche conseillée par la science moderne.

Le monothéisme ne s'est pas présenté comme une conquête de la raison humaine ; il figure d'abord dans l'histoire à titre de religion révélée d'en haut. Le christianisme et l'islam, symboles de nos civilisations occidentales, se rattachent l'un et l'autre aux institutions de Moïse, lequel s'est donné comme un prophète inspiré, dépositaire des révélations antérieures. Je ne sais si Platon a connu Moïse, j'admire seulement l'assurance des héllénistes qui se croient autorisés à le nier. Que Moïse ait devancé Platon, c'est ce que personne n'a contesté jusqu'ici. Le monothéisme des nations modernes procède de Moïse au moins autant que de Platon, dont les opinions sont d'ailleurs bien moins claires et bien moins précises. Au surplus, Moïse ou Platon, il n'importe. Ceci du moins est certain, et c'est où j'en voulais venir : Tous les hommes, sans exception, qui professent

aujourd'hui la doctrine de Dieu, l'ont reçue par tradition. Les seules différences qu'on puisse établir entre eux, c'est que les uns ont reçu cette tradition sans la contrôler, de parents ou d'instituteurs qui ne l'avaient point non plus contrôlée, tandis qu'un très petit nombre en a fait l'objet d'un examen personnel, et qu'une dernière fraction reçoit de la bouche de ceux-ci les thèses et parfois les preuves : ce sont les brebis du troupeau philosophique.

Notre Europe a reçu le monothéisme sous la forme chrétienne. Les évangiles renferment l'enseignement d'un homme qui se disait aussi inspiré de Dieu. Ses disciples immédiats ont assuré qu'il était ressuscité et qu'ils l'ont vu monter au ciel ; ils l'ont désigné sous les noms de Verbe de Dieu et de Fils de Dieu. Une tradition consignée dans des documents fort anciens, que l'Eglise fait remonter jusqu'à ces premiers disciples, affirme que peu de jours après l'ascension de leur maître, ils reçurent une inspiration particulière. Sous l'influence de cette inspiration, s'il faut en croire les écrits signés de leurs noms, les apôtres ont compris

les allusions que Jésus-Christ avait répandues dans ses entretiens relativement à la mort qu'il devait subir. Ils ont enseigné que cette mort était, pour l'humanité, d'une souveraine importance, puisqu'elle apportait à tous ceux qui voudraient l'accepter ainsi, le pardon de leurs péchés et la puissance de vaincre le péché. Ces doctrines étranges ont trouvé créance à l'époque des empereurs romains, qui ont essayé à plusieurs reprises de les éteindre dans le sang, et qui ont fini par s'y soumettre. Ainsi l'apparence du monde a été changée en assez peu de temps.

Les hommes les plus intelligents de l'Eglise des premiers siècles ont beaucoup reflèchi pour répondre aux objections bien naturelles des Juifs et des païens, et pour se rendre compte eux-mêmes de l'enchaînement des faits évangéliques, en précisant la portée des enseignements du Christ et des premiers apôtres. Ces recherches ont produit des interprétations dont quelques-unes, approuvées par les conciles des pasteurs, ont formé par leur assemblage le système des dogmes chrétiens.

Au XVIe siècle, quelques docteurs ont repris ce travail, ils ont simplifié, corrigé, complété la doctrine pour la mettre d'accord avec ce qu'ils pensaient être le sens littéral des écrits réputés canoniques par l'Eglise universelle. Leurs opinions ont formé les symboles de la Réforme.

C'est dans l'Eglise chrétienne que nos ancêtres à tous, catholiques ou protestants de naissance, ont reçu la foi en Dieu qu'ils nous ont transmise et que nous discutons aujourd'hui; c'est de l'Eglise chrétienne que nous la tenons tous, sans exception, croyants et rationalistes. Locke et Voltaire, Wolf et Rousseau, M. Cousin, M. Simon, M. Disdier, tous sont disciples de l'Eglise. Qu'ils fussent arrivés précisément aux opinions qu'ils ont soutenues s'ils n'étaient pas nés au sein de la civilisation chrétienne, c'est ce que peu de gens tiendront sérieusement pour probable, c'est ce que nul ne saurait prouver; en fait ils y sont nés, ils en ont subi l'influence. Ils ont fait un départ dans l'enseignement de l'Eglise tel qu'ils l'ont reçu personnellement, peut-être authentique, peut-

être altéré ; ils en ont conservé ce qui leur paraissait certain ou du moins plausible, ils ont écarté ce qui leur semblait absurde ou dangereux. Comme ils étaient philosophes, ils ont cherché les preuves de leurs croyances, mais les problèmes leur ont été suggérés par la tradition. Les disciples mêmes de ces penseurs sont donc encore disciples de l'Eglise chrétienne. L'Eglise chrétienne est le canal par lequel nous avons tous reçu la connaissance de Dieu. Notre position à cet égard est la même, soit que nous adhérions à tous ses dogmes, soit que nous tenions Jésus-Christ pour un simple homme inspiré de Dieu d'une façon particulière, comme ceux auxquels on a donné le nom de Sociniens, soit enfin que, rejetant toute idée d'une intervention directe de Dieu dans l'histoire, nous envisagions la doctrine chrétienne comme une agglomération de fictions historiques et de suppositions métaphysiques élaborée dans le cours des siècles, et rattachée accidentellement au souvenir des prédications remarquables d'un jeune enthousiaste, qui avait cru posséder une mission particulière pour le relè-

vement de son peuple. Enfin, le christianisme ne dût-il son origine après tout qu'au succès d'une criminelle imposture, historiquement le fait reste incontestable, le monothéisme de nos jours n'en est qu'une modification. Christianisme épuré, diront les uns, lambeau du christianisme, suivant les autres, il n'est pas moins certain que le théisme moderne a pour origine la prédication de la croix.

Je voudrais rapprocher le rameau de la mère-branche : c'est une entreprise assez naturelle, ce me semble, et qu'il ne faut pas se hâter de déclarer sans intérêt, un tel dédain trahirait quelque passion.

Je sais bien que le christianisme est une de ces choses qu'il est difficile de considérer avec calme et sans parti pris. Son prodigieux succès, la douce figure de son fondateur excitent une prévention favorable. Les crimes commis en son nom, l'autorité que ses prêtres affectent encore nous courroucent et nous indignent ; mais il faut imposer silence à toutes ces voix, pour ne chercher que la vérité.

En comparant ce christianisme épuré, rai-

sonné, peut-être appauvri, que l'on nomme aujourd'hui théisme rationnel, spiritualisme ou religion naturelle, avec la doctrine de l'Evangile, j'écarte formellement toute opinion préconçue sur la nature et l'origine de celui-ci. Le christianisme n'est donc ici, veuillez tous y consentir, qu'un ensemble de solutions. Je le prends sur le pied d'un simple système philosophique et, le confrontant avec le rationalisme qui en est sorti, je demande lequel des deux nous donne la meilleure explication des phénomènes. On a souvent insisté sur la convenance de simplifier le christianisme, peut-être, si l'on daignait y regarder, la nécessité de compléter la religion naturelle ne se ferait-elle pas moins sentir; ou plutôt, messieurs, cette nécessité nous l'avons déjà reconnue. Le christianisme original nous fournit-il ces compléments indispensables ? Voilà proprement la question que je veux traiter.

On pourrait en soulever une autre, et demander si j'ai le droit de prendre une religion positive sur ce pied-là. Mais un tel scrupule n'est admissible que de la part des orthodoxes,

avec lesquels je n'ai point affaire en ce moment. Si les rationalistes, qui ne voient réellement dans le christianisme qu'un système déguisé, pensaient s'en armer pour étouffer la discussion sous une manière de question préalable, ils s'exposeraient au reproche de n'être qu'un parti, et un parti.... trop défiant de ses propres forces. Eh quoi! le christianisme n'est qu'un ensemble d'opinions humaines, et vous ne voudriez pas qu'on les examinât! Vous seriez des philosophes et vous invoqueriez la chose jugée! Ou bien le christianisme serait-il peut-être trop obscur pour mériter un coup d'œil sérieux? vous suffira-t-il aussi de dire avec M. Renan : « Les pays et les classes où l'on y croit sont d'importance secondaire? » Nous avons répondu d'avance à ces politiques dédains, en rappelant soit le rapport historique du rationalisme et de l'Evangile, soit la position peu digne d'envie où le rationalisme se trouve vis-à-vis des faits.

Reprenons les principales objections qu'on a faites au théisme, en réservant pour la fin celles qui réclament le plus long examen.

Le Dieu personnel n'est qu'un homme idéalisé. — Moïse semble se porter au-devant de cette critique en disant que Dieu créa l'homme à son image. Les livres chrétiens creusent profondément cette trace, en enseignant tout ensemble la divinité de Jésus-Christ et sa parfaite humanité. « Celui qui me connaît, connaît le Père. » — « Christ est votre chef, vous êtes ses membres. »

La distinction de deux natures en Christ n'est qu'une supposition de théologiens pour accorder ces déclarations avec leurs propres théories. Suivant l'esprit du christianisme tout entier, « Christ est le seul homme vraiment naturel, c'est-à-dire l'homme tel qu'il devait être dans le plan d'amour du Créateur, » comme le dit excellemment M. Naville au cinquième de ses *Discours sur la vie éternelle.* Il est l'homme véritable, et cependant il est Dieu, non dans le sens d'une définition métaphysique, mais dans le sens positif, pratique, incontestable qu'il est offert à notre adoration. Ainsi l'Evangile nous conduit par sa doctrine centrale à reconnaître une communauté de nature entre l'homme et

Dieu. Qui pourrait le lui reprocher? Ce n'est pas l'auteur des *Etudes d'histoire religieuse*, qui prétend pour son propre compte aux droits de Fils de Dieu ; ce n'est pas l'école hégelienne, qui cherche le divin par excellence dans l'art et dans la philosophie, dans les créations de l'esprit humain. Tout ce panthéisme n'est qu'un côté de l'idée chrétienne, séparé de l'élément moral qui le vivifie, et défiguré par l'abstraction. Il faut bien, si l'on veut échapper à l'athéisme le plus stupide, reconnaître avec St. Paul que l'homme est de race divine, et, par une juste réciproque, humaniser la divinité. Seul en effet parmi les êtres particuliers, l'homme transforme volontairement le milieu de son existence et se transforme lui-même, l'homme est créateur. Cependant il est créé. L'humanité visible a commencé. Nous suivons les traces d'un progrès dans la nature jusqu'à la venue de l'homme ; plus tard, le progrès continue dans l'humanité, par l'humanité. L'homme travaille ainsi dans le plan de la création ; il est créateur, je le répète. S'il est créé, comme il paraît, puisque de fait il a com-

mencé, il faut bien confesser que cette créature créatrice est l'image de son auteur, et qu'elle peut concevoir Dieu comme son modèle. Le christianisme est sans reproche, puisqu'il accepte franchement toutes ces données et qu'il en tire les conséquences. L'accusation d'anthropomorphisme ne pèse que sur le déisme abstrait, qui l'a suggérée en séparant Dieu de l'homme autant qu'il lui était possible, et particulièrement en repoussant comme une doctrine impie la divinité de Jésus-Christ. Le déisme ne veut pas qu'il y ait rien de commun entre le Créateur et la créature morale ; en lui faisant voir qu'il a pourtant composé l'idée de son Dieu de traits fournis par cette dernière, on manifeste son inconséquence ; les chrétiens ne sont point atteints par ce coup. Pour les convaincre d'erreur, il ne suffit pas d'analyser suivant quels procédés s'est élaborée la notion d'une personnalité infinie ; il faudrait établir directement que cette notion n'en est pas une, que l'esprit est incapable de l'effectuer.

Ceci, c'est une critique de métaphysicien, que les littérateurs commencent à répéter. J'en ai

déjà dit ma pensée. L'appareil de cette métaphysique ne va jamais, sous quelques obscurités qu'elle se voile, qu'à décrire les conditions auxquelles l'homme individuel acquiert et possède la conscience de lui-même ; il ne saurait établir directement que ces conditions soient universelles. Si des considérations d'un autre ordre nous amènent à reconnaître qu'il faut chercher le principe et la cause des êtres particuliers dans une personnalité suprême, seule capable de rendre intelligibles leur nature intime et leurs destinées, l'impossibilité de comprendre cette personnalité suprême ne saurait être invoquée contre une telle nécessité. Affirmer que l'être absolu ne peut pas se connaître lui-même et prétendre qu'il ne saurait exister, c'est la même chose. On n'établit pas une thèse pareille à si bon marché.

Mais le christianisme n'en est pas réduit à ces fins de non-recevoir. Il contient les prémisses d'une métaphysique positive, élaborée durant tous les siècles de l'Eglise, qui tend à établir directement que l'être absolu peut exister et se connaître, en faisant pressentir com-

ment il existe et comment il se connaît. Le résultat de cet ensemble de travaux est désigné dans nos symboles sous le nom de Trinité de Dieu. Les panthéistes laborieux qui ont écrit pour un public patient et méditatif, se sont appuyés sur ces travaux théologiques et les ont exaltés, afin d'en mieux défigurer l'intention. Les incrédules de nos jours et de nos contrées se bornent à les décrier : méthode bien plus facile à suivre et pour le moins aussi fructueuse. Pour arme, ils ont les apparences d'un bon sens superficiel, et des plaisanteries transmises d'âge en âge sans rien perdre de leur agrément ; ils ont pour complices la frivolité des indifférents, la pusillanimité des chrétiens de nos jours, et la paresse d'esprit des uns et des autres.

L'Eglise, en effet, oublie les œuvres de la pensée chrétienne et les redoute. Chercher à comprendre ce qu'on a cru, semblait un devoir aux chrétiens du XIIe siècle, et paraît à ceux du XIXe une suggestion du tentateur. D'un bord à l'autre, on s'entend parfaitement pour la proscription de la pensée. Les incrédules sont ici dans leur rôle, et, s'ils s'appellent phi-

losophes, la comédie est du meilleur goût.... pour les croyants qui les imitent, ils me semblent être dupes d'une illusion qu'un regard jeté sur la société devrait dissiper. Comment prouver à notre siècle que les faits du christianisme se sont réellement passés, sans en montrer d'abord la convenance et sans en marquer la signification? N'est-il pas clair que la force des preuves purement historiques de leur vérité n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était pour les contemporains des événements, et qu'elle tend à diminuer à mesure que nous avançons dans le cours des âges? N'est-il pas naturel de penser, en revanche, que le sens du christianisme doit se révéler de plus en plus, à mesure que les expériences chrétiennes s'accumulent, que le champ des interprétations se resserre par la critique, et que l'horizon de la pensée s'élargit? Si l'on ne réussit pas à rendre sensible la raison profonde du christianisme, personne ne voudra plus en admettre la réalité: cette conviction s'enracine en moi de plus en plus; elle est, si j'ose parler ainsi, ma constante et mon unique inspiratrice. Je ne crains

donc point de pousser au fond des choses; mais je ne sais comment résumer ici des idées pour qui les termes me manquent, parce que je n'en saisis que les bords. J'essaierai pourtant.

Avec Aristote et Platon, avec Spinosa même, avec la raison, la philosophie chrétienne part de ce point, que l'univers ne sort pas de rien; mais qu'en principe, il faut statuer l'être infini, l'être parfait. Spinosa ne dit que l'être *infini*, la raison dit l'être *parfait*. L'être, pour l'esprit, c'est la force, c'est la vie, c'est l'esprit lui-même. La philosophie chrétienne affirme l'esprit infini. Comment concevoir l'esprit infini? tel est le problème. — Nous ne connaissons les forces que par leurs effets. Si nous cherchons à nous faire une idée de la force, nous en trouvons le type dans notre propre énergie, dans notre volonté. L'esprit infini, l'être infini est pure volonté. Mais une pure volonté, sans application, sans objet, ne se connaîtrait pas elle-même, et nous, nous ne saurions la concevoir. Si nous essayons toutefois de fixer cette conception imparfaite, de nous identifier

par la pensée à la pure énergie d'un vouloir infini, sans aucun objet ; nous ne pourrons nous figurer qu'un malaise excessif, un sombre courroux, un feu dévorant. Vouloir sans objet, sans savoir ce que l'on veut, sans savoir où se prendre ; c'est le malaise : il s'agit ici d'élever cette notion de malaise à l'absolu ; assurément si nous y parvenons, l'idée à laquelle nous arriverons ne sera point identique à celle de l'être parfait. La volonté absolue n'est donc pas sans objet, et cependant elle est l'absolu, l'infini : que dirons-nous ? — Qu'elle se donne son objet elle-même : elle se saisit, elle se possède, elle se connaît. Elle se connaît par son acte propre, c'est-à-dire qu'elle produit une image d'elle-même ; et, comme elle est la puissance absolue, elle produit une image parfaite ; c'est-à-dire une image aussi réelle que le foyer dont elle émane. Ainsi l'image est puissance, elle est vie, elle est volonté, elle est esprit. Le Fils se contemple et se possède dans le Père, comme le Père se contemple et se possède dans le Fils. Ils se comprennent et ils se veulent, ils ne sont qu'une volonté, la

volonté de la perfection; qu'un esprit, l'Esprit de sainteté, l'amour absolu; et dans cette production éternelle de soi-même, qui est l'essence de la vie divine, le feu se change incessamment en lumière, la souffrance en joie, et le courroux en amour.

Quelque chose d'analogue se passe en nous-mêmes. Nous sommes mécontents, irrités, aussi longtemps que notre volonté ne s'est pas satisfaite en produisant son image. Nous ne savons ce que nous voulons, ou plus exactement, nous voulons sans objet. Et pourtant il faut traverser cet état pour arriver à toute conception féconde. Dans la règle, nous possédons notre vouloir, nous savons ce que nous voulons, et c'est par un effort de la volonté même que nous arrivons à le savoir, à le posséder. Dans la règle, nous jugeons notre vouloir et nous l'approuvons, c'est-à-dire que nous voulons notre vouloir. Ces réduplications sont essentielles à la vie; la personnalité vivante n'est rien moins qu'une unité abstraite; elle repose sur l'union de puissances réelles, dont le jeu devient sensible à la conscience. Eh bien,

oui ! l'intuition que nous avons de notre propre esprit est le miroir dans lequel nous pouvons entrevoir l'esprit divin. Seulement, pour reconnaître la raison profonde enveloppée dans les symboles chrétiens, il faut comprendre que l'image que nous nous faisons de nous-mêmes n'est qu'une ombre, pour ainsi dire, parce que nous sommes des créatures qui existons dans nos limites, indépendamment de notre volonté, non par notre fait, mais par un fait antérieur et supérieur à nous; tandis que l'image que Dieu se fait de lui-même est une réalité lumineuse et vivante, parce que Dieu n'existe que par son action même, qui est précisément la production de cette image. Tout ceci deviendra clair aux esprits accoutumés à rentrer en eux-mêmes pour s'y contempler sans paroles. Il serait inutile d'insister ; j'en ai dit assez.

L'impossibilité qu'on a cru trouver dans l'idée d'une personnalité infinie n'existe pas aux yeux des penseurs chrétiens. Ils ne sauraient admettre ni que l'être absolu soit condamné par l'infinité même de son essence à s'ignorer éternellement, comme on l'affirme

aujourd'hui; ni que (suivant l'estime d'un panthéisme plus mitigé), il ait besoin de la production des ètres finis pour se connaître. L'infini réel, dont notre idéal n'est qu'une pâle image, le seul commencement possible de la pensée, c'est l'être parfait, c'est l'amour absolu, qui se réalise éternellement dans la production, dans la possession, dans la dilection de l'absolument aimable; c'est la plénitude absolue, tout ce qu'il y a de plus contraire à l'abstraction de l'infini, qui n'est véritablement que le vide absolu, le néant et le mensonge! Le nom d'ètre infini exprime fort mal l'essence divine, l'infini qui n'est que cela est un faux infini; l'infini véritable, c'est la personnalité absolue, qui se possède, qui se comprend, qui se limite par conséquent elle-même, et qui, séparant ainsi de soi l'infini des possibles, trouve dans cette limitation libre et triomphante le temps et l'espace où projeter l'immensité des mondes. Substance universelle et cause absolue, Dieu nous distingue de lui-même pour nous aimer et pour être aimé de nous. Si l'on donne un sens aux formules

trinitaires, il ne saurait être que celui-ci : La personnalité absolue se dégageant éternellement de la substance infinie. L'énergie absolue se produisant éternellement comme Dieu, comme amour, et distinguant de lui-même, pour servir de théâtre à la surabondance de cet amour, l'étoffe inépuisable des créations.

C'est ainsi que la philosophie chrétienne élèverait l'inévitable anthropomorphisme à ses proportions légitimes. Elle corrigerait de son abstraction le théisme soi-disant rationnel, et le mettrait au-dessus des critiques auxquelles il est en butte du côté de la pensée *a priori*. A vrai dire, celles-ci ne sont pas excessivement redoutables. Du jour où la raison s'est éveillée dans l'humanité, elle est entrée dans le courant que nous venons de suivre un moment; et nous trouverions le germe de ces pensées chez les Juifs et chez les Grecs, longtemps avant l'époque de Jésus-Christ.



HUITIÈME LECTURE

Nous avons vu hier que l'impossibilité logique de concevoir une personnalité absolue n'a rien de réel. Sollicité par le désir de justifier les croyances chrétiennes, l'esprit spéculatif s'est replongé à la source de toute philosophie, dans l'intuition de sa propre activité, et poursuivant des lignes dès longtemps ébauchées, il nous montre comment la personnalité absolue se dégage éternellement de la puissance infinie par la conscience qu'elle en obtient, par la conscience de sa puissance et de sa liberté. Indépendamment du christianisme his-

torique, le théisme purement rationnel peut mettre à profit ces travaux, et il commence effectivement à le faire en Allemagne.

Je passe aux objections que suggère l'expérience contre l'idée de considérer le monde comme l'œuvre d'un esprit parfait : C'est l'imperfection de la nature, c'est le mal dans l'humanité, c'est l'universalité, la solidarité, la nécessité de ce mal. Le rationalisme n'a pas de réponse sérieuse à ces objections, vous pourrez aisément vous en convaincre. Il est réduit à fermer les yeux sur les faits ou sur leur portée.

Il n'en est pas de même de cet Evangile que le rationalisme a la prétention de simplifier. Le christianisme saisit avec une fidélité parfaite les éléments complexes, discordants du fait universel; et pour comprendre le monde où nous vivons, pour donner à l'éternel problème une solution complète, il suffit d'accorder ensemble les données mêmes de la foi; il suffit de comprendre l'Evangile dans son organisme, dans sa vivante unité. Cette solution ne sera qu'une hypothèse, j'y consens, je ne prétends

aucune autorité; mais avant de vous laisser arrêter par un mot, demandez-vous d'abord s'il est possible qu'une solution se produise autrement que sous la forme d'une hypothèse, puis si vous en trouverez deux qui satisfassent également à ces trois critères: la raison, la conscience morale, l'expérience.

Nous parlerons d'abord de l'humanité, puis de la nature.

Pour l'humanité, voici la question. Si l'homme est l'ouvrage d'un Dieu qui a pour but le bien parfait de ses créatures, comment se fait-il qu'il soit méchant et malheureux, que ses progrès en tous genres soient si lents et qu'il les paie si cher? Enfin et surtout, malgré la liberté qui fait notre gloire et qui nous juge, comment arrive-t-il que nul de nous ne puisse s'empêcher de participer au mal, soit involontairement, soit même par sa volonté?

Dans un langage que l'on peut prendre assez indifféremment comme un naïf symbole ou comme le fidèle récit du fait extérieur, la Bible répond : « Les premiers hommes ont été créés libres de faire le bien ou le mal, c'est-à-dire

d'obéir à Dieu ou de lui refuser leur obéissance. Ils ont failli à l'épreuve, et par cette première détermination qu'ils se sont donnée, ils ont corrompu leur nature, affaibli leur liberté, pour eux-mêmes et pour leurs descendants, dans la plus lointaine postérité. Ils subissent la peine du péché, la souffrance, la mort et surtout la nécessité de pécher toujours. » Le Livre ajoute à cette condamnation la promesse d'une future délivrance. Plus loin, il raconte qu'effectivement, dans la suite des temps, il est né un homme pur de péché, qui est mort volontairement pour affranchir ses frères de la condamnation, et qui délivre du joug du péché ceux qui croient à la vertu de cette expiation.

Ces récits sont étranges, il faut l'avouer. Aux yeux du rationalisme, ils sont absurdes et parfaitement contraires aux notions de la justice et de la bonté divines. — C'est possible ; nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de ces reproches, qui sont fort graves. En attendant, veuillez au moins convenir que la solution chrétienne tient un compte sévère des données de fait. Universalité de la corruption,

universalité de la souffrance, solidarité des hommes entre eux dans le bien et dans le mal, progrès, tels sont bien, ce me semble, les éléments essentiels du phénomène à expliquer.

Que le progrès se présente ici comme un relèvement, comme une restauration graduelle, c'est une supériorité manifeste du christianisme aux yeux de la raison; car, dans le point de vue opposé, il est impossible de dire pourquoi le Créateur parfait n'a pas établi l'humanité dans le bien dès l'origine. Le spiritualisme est réduit à ignorer cette question si naturelle. S'il s'avisait par mégarde de répondre que le progrès est lui-même le bien, il serait immédiatement, irrémissiblement contraint par la logique de statuer le progrès en Dieu, c'est-à-dire de se transformer, de s'anéantir.

Que l'origine du mal soit attribuée à la liberté de la créature et non pas à la causalité divine (comme le font tous les déistes, qui s'empressent d'identifier le mal avec le fini); c'est encore un considérable avantage, car toute théorie pareille aboutit inévitablement à nier la réalité du mal, et par conséquent la

réalité de l'ordre moral. Si le mal est nécessaire, il n'est pas, la distinction du bien et du mal ne saurait conserver qu'une valeur purement phénoménale : cela devrait sauter aux yeux, et pourtant j'y veux insister. Nous avons dit que la croyance en Dieu se fonde essentiellement sur les besoins de la raison. J'essaierai d'établir que le christianisme est le seul moyen d'accorder la raison et l'expérience. Mais pour qu'une démonstration de ce genre réussisse à convaincre, une condition est indispensable, c'est que la raison déploie réellement son activité. Et cette condition n'est pas toujours remplie, il s'en faut bien. Ce qui manque le plus aux intelligences de notre époque, c'est précisément la raison ; je veux dire la puissance de l'idéal, le sentiment et le besoin de la perfection. L'identité du réel et de l'idéal, du bien et de la vérité, la nécessité que le bien soit, voilà l'axiome des axiomes, voilà la vérité première sans laquelle tout dans le domaine de la pensée n'est qu'arbitraire, hypothèse, impuissance et confusion.

Cet axiome s'est obscurci.

Nous sommes tellement esclaves de l'habitude, qu'elle exerce son despotisme jusque sur la manière dont nous envisageons les questions les plus générales et les plus élevées. De là vient en partie la répugnance qu'éprouvent à considérer sérieusement le christianisme les générations qui l'ont abandonné. Le premier point que le christianisme demande, c'est qu'on reconnaisse que l'ordre présent du monde est accidentel, irrationnel. Cette proposition, qui me paraît d'une évidence élémentaire, soulève pourtant les plus vives contradictions. On veut au contraire expliquer le monde en établissant qu'il est tel qu'il doit être, on en fait même une condition préliminaire à toute solution philosophique. De là vient cette théorie si populaire, si raisonnable en apparence, en vérité si déraisonnable, lorsqu'on prend le mot raison dans son vrai sens, théorie que Leibnitz a présentée dans un langage chrétien, et qui est devenue le cheval de bataille des déistes : le mal moral est une conséquence inévitable de l'imperfection des êtres finis. Moi-même, je suis allé jusqu'aux dernières limites de ce qu'on

peut accorder à ce point de vue en disant dans une lecture précédente : « La nature étant donnée, la liberté étant donnée, l'histoire a dû produire quelque chose de semblable à ce que nous observons [1].» Je ne retire pourtant pas le mot : avec la nature que nous connaissons, avec la liberté que nous trouvons en nous, avec nos penchants, nos lumières si bornées, avec l'influence que nous exerçons les uns sur les autres, le mal devait se produire bientôt, et une fois introduit, il devait s'étendre.

Le plus grand nombre, ayant compris cela, s'en contente. Les esprits un peu plus élevés ajoutent: l'homme a été créé imparfait, mais perfectible ; le mal n'est qu'un ralentissement inévitable du progrès. On conçoit cette solution dans la théorie du Dieu-progrès, c'est-à-dire dans l'athéisme; on l'admirerait dans la bouche du rationalisme qui croit en Dieu, si l'on ne savait que ce rationalisme raisonne comme les sceptiques cherchent.

De ce fait que l'influence réciproque, la

[1] Quatrième lecture, pag. 97.

solidarité conduit à la nécessité universelle de la corruption, dans une société d'êtres imparfaits, cherchant leur voie au milieu des tentations de ce monde, ne faudrait-il pas bien plutôt, lorsqu'on a posé d'abord l'existence d'un Dieu parfait, conclure que la créature morale n'était pas originairement multiple dans le sens où nous la trouvons, que la disposition première de ses facultés n'était pas aussi désavantageuse, que ses rapports avec la nature étaient différents? Ces suppositions, pour aventureuses qu'elles paraissent, ne sont-elles pas préférables à l'opinion que le mal était inévitablement impliqué dans le plan du Créateur, qu'il était prévu et voulu, ce qui revient à cette absurde contradiction : « Ce qui ne doit pas être, doit être, » ou bien, en supprimant les termes qui s'éliminent : « Il n'y a point de mal. Le mal n'est qu'une illusion ; la conscience morale est un mensonge ; l'ordre moral n'est pas l'expression de la volonté absolue ; Dieu n'est pas Dieu. »

Le théisme sans le christianisme, le théisme sans la chute est d'une inconcevable platitude.

Dans la pratique, cette platitude s'appelle la frivolité, qui n'est qu'une autre forme de la contradiction. Pour pouvoir admettre que le train du monde est tel que Dieu l'a voulu, il faut, avec Leibnitz, atténuer l'importance du mal moral, il faut rabaisser la loi du devoir, il faut dire avec une sagesse banale, que Dieu, qui connaît notre faiblesse, ne demande pas tant de nous ; c'est-à-dire qu'il ne demande pas autant que notre propre conscience, que dis-je ! pas autant que n'en font réellement, sans réussir à se contenter eux-mêmes, ceux qui cherchent à lui plaire. Limpide sagesse, qui a trouvé son expression poétique dans ce distique célèbre :

L'excès en tout est un défaut,
Faut d'la vertu, pas trop n'en faut.

Et encore, malgré tout cela, le spiritualisme philosophique, selon lequel chaque individu doit être spécialement l'objet de la Providence divine, n'explique pas encore comment la volonté parfaite de Dieu peut s'exprimer dans un ordre de choses où nous payons pour les autres, où nous sommes tous, inévitablement, cor-

rompus les uns par les autres. Nous attendons qu'il nie le fait ou qu'il en rende compte.

Cette *Théodicée* selon laquelle le mal moral est inséparable de la forme finie et de l'existence créée, elle est également injurieuse envers Dieu et envers l'homme : elle réduit le Tout-Puissant à faire ce qu'il ne saurait vouloir ; elle dément l'idéal de sainteté que nous portons dans notre cœur et que nous trouvons, une fois au moins, réalisé dans l'histoire. Elle est contraire aux données premières d'un esprit vraiment religieux, et ne se concilie qu'avec un système de nécessité universelle, suffisant peut-être aux besoins d'un naturaliste ou d'un géomètre chez qui l'intérêt intellectuel l'emporterait infiniment sur celui des choses morales ; mais elle reste incompatible avec toute moralité chez celui qui agit. Forcément ce système suppose l'indifférence morale, et forcément il doit la produire, car l'équation qu'il pose fait évanouir l'ordre moral. Que des écrivains pleins de cœur, comme MM. Adolphe Franck et Jules Simon, par exemple, puissent rester embourbés dans ces *traditions* antipa-

thiques à leur nature, c'est l'effet d'une inexplicable fascination.

Mais nous n'avons pas encore abordé les objections principales du rationalisme sérieux contre l'Evangile. Je commence par les reproduire : Il est contraire à la justice divine de condamner les générations à venir pour la faute de leurs ancêtres, de tenir l'innocent pour coupable et le coupable pour innocent. Ainsi les dogmes de la chute et de la rédemption sont incompatibles avec la notion de Dieu.

Vous observerez ici, messieurs, que le christianisme reconnaît en Dieu la justice et la bonté aussi bien que le théisme soi-disant rationnel. Le christianisme est donc accusé de se contredire. Il ne saurait admettre cette imputation. Dès lors, s'il existe une interprétation des dogmes chrétiens qui les concilie entre eux, cette interprétation sera la bonne au point de vue de la foi. En outre, elle réfuterait l'objection que je viens de rappeler; c'est-à-dire que, réconciliant l'expérience avec l'idée de Dieu,

avec la raison, elle fournirait au rationalisme l'appui faute duquel il s'est écroulé.

Cette interprétation n'est pas bien difficile à trouver. Si le plus grand nombre des théologiens ne s'y est pas encore rangé, c'est que de tout temps, malheureusement, on s'est attaché plutôt à concilier l'Evangile avec des opinions préconçues qu'à l'expliquer par lui-même.

La difficulté que nous avons soulevée est insoluble, aussi longtemps que l'on se borne à considérer les hommes individuels comme des êtres complets, ayant chacun leur fin en eux-mêmes. Sur le terrain de la pensée, le christianisme est radicalement inconciliable avec le point de vue qui fait de l'humanité une collection. Si l'on est réduit à convenir qu'effectivement l'un est puni pour la faute de l'autre, et si l'on ne peut échapper aux objections qu'en se rejetant sur les décrets d'une insondable sagesse, ou bien en expliquant l'altération originelle comme une nécessité physique, il n'est aucun moyen de répondre aux réclamations de la conscience. On nous dit que Dieu est bon, qu'il est juste, et en même temps on lui attri-

bue une conduite que nous désignerions par de tout autres noms que les noms de bonté et de justice, lorsque nous la rencontrerions chez un de nos semblables. On lui attribue une conduite que le christianisme lui-même nous interdit d'imiter. Ni l'esprit, ni le cœur ne sauraient supporter une contradiction pareille. En vain l'on allèguera que la chute est une tradition universelle, en vain on constatera qu'elle rend compte de l'état des faits infiniment mieux que toute autre supposition. Si la condamnation de l'un pour la faute de l'autre n'était pas une simple apparence; si c'était le dernier mot, si le dogme était inconciliable avec la conscience, si l'on ne pouvait pas rendre la justice de Dieu manifeste, si l'on en était réduit à mutiler la discussion et à chercher des faux-fuyants pour sauver les apparences, franchement je croirais que la cause du christianisme est perdue.

Mais il n'en est rien. Cette objection si menaçante disparaît complétement du moment où, sans méconnaître la valeur positive de chaque individu et la spécialité de ses destinées,

on fait prédominer l'idée de l'unité humaine. C'est l'humanité qui s'est déterminée au mal par son acte ; c'est l'humanité qui porte le poids de son propre péché, c'est l'humanité qui l'expie ; c'est l'humanité qui est reçue en grâce.

Cette doctrine est la seule chrétienne. Puisque la justice divine est un article de foi, et que cependant nous avons tous été condamnés en Adam, pour recevoir tous le pardon en Jésus-Christ ; il est évident que Dieu nous voyait tous en Adam, et nous voit tous en Jésus-Christ. Tel est aussi le langage uniforme des théologiens. — Mais Dieu voit ce qui est, ou plutôt ce qui est, c'est ce que Dieu voit. Statuer en Dieu, l'être parfait et tout puissant, des fictions, signes d'imperfection et de faiblesse, serait le fait d'un anthropomorphisme trop grossier. Dire que Dieu voit l'humanité tout entière en Adam et en Jésus-Christ, c'est dire que l'humanité est réellement tout entière en Adam et tout entière en Jésus-Christ ; c'est dire que l'Homme est *un*. Dès lors l'objection tirée de la justice divine s'évanouit complétement.

Cette doctrine est la seule chrétienne ; elle

est aussi la seule philosophique, c'est la seule manière de concevoir l'humanité qui s'accorde avec la raison, avec l'expérience, et enfin avec la conscience morale sérieusement interrogée. Celui qui voit dans les individus autant d'essences séparées, n'a pas regardé au delà des premières apparences. Ce nominalisme, cet atomisme, cet individualisme du prétendu sens commun est contraire à la raison; car nous reconnaissons tous évidemment que les individus se déterminent les uns les autres; or la raison ne saurait concevoir l'influence réciproque sans lui donner l'unité pour base. Les multiples qui sont condition les uns des autres ne sont que relativement multiples, ils sont essentiellement un. — Cet atomisme est contraire à l'expérience tout entière, depuis la distinction des sexes, qui nous montre que nul individu n'est complet, depuis les lois de la naissance et de la mort naturelles, jusqu'à la solidarité historique qui enchaîne les peuples et les générations. — Il est démenti par la conscience morale. J'attire votre attention sur ce point, qui est fort évident en lui-même. Mais le préjugé

nominaliste est si universel, si puissant, il trouve de tels appuis dans l'empire qu'exercent sur nous les apparences sensibles, qu'il faut quelque effort d'esprit pour le déraciner.

Si l'individu formait un tout par lui-même, il aurait nécessairement sa fin en lui-même. Il n'en va point ainsi: la loi supérieure, c'est la loi de la charité, qui nous fait vivre les uns par les autres et pour les autres. La charité tend à l'unité, et si les aspirations de la charité étaient pleinement réalisées, l'unité morale serait constituée par la liberté. Nul être, cependant, ne saurait avoir reçu d'autre loi que celle d'accomplir son essence, de devenir en fait ce qu'il est en principe. C'est avant tout dans les aspirations de notre être moral que nous devons chercher le secret de notre nature. Si la loi de l'amour nous porte à nous unir, c'est qu'en principe nous sommes un.

Voici donc, messieurs, en termes très simples, mais très généraux, la solution chrétienne du problème que soulève la condition de l'humanité: Dieu, qui est en lui-même la plénitude du bien, du bonheur et de l'amour, fait surgir

la créature morale, dans la surabondance de son amour, afin qu'elle soit bonne, c'est-à-dire conforme à lui, et bien heureuse, dans la conscience de son union avec lui. Cette union, c'est l'amour, acte de liberté. La créature ne peut atteindre sa destination excellente qu'en se conformant à Dieu, en se fondant elle-même en Dieu par sa liberté. Il faut donc qu'elle soit libre de s'en séparer pour se constituer dans l'indépendance. Cette possibilité est la tentation essentielle au point de départ de l'être créé. — Il y cède; il se sépare de Dieu, source de la force, du bonheur et de la vie, et se constitue ainsi dans l'impuissance, dans la misère et dans la mort [1].

Pour rentrer dans l'ordre, dans la communion que l'amour de son Dieu lui avait préparée, il faut que la créature renonce à son indé-

[1] Que la tentative de la créature libre pour se séparer de Dieu soit suivie de pareils effets, cela résulte de son idée même : il emporterait contradiction que l'acte d'un être libre restât sans effet. Si la créature veut se séparer de Dieu, par là même elle s'en sépare. Il n'emporterait pas moins contradiction que la créature pût subsister dans son intégrité, séparée de la source de l'être. La direction qu'elle s'est imprimée tend au néant ; et cette direction, c'est désormais sa nature. Que cette catastrophe ait eu lieu, l'état du monde en est la preuve.

pendance illusoire, il faut qu'elle abandonne la nature qu'elle s'est donnée, il faut qu'elle se dépouille d'elle-même, il faut qu'elle meure.

Mais Dieu n'a donné place à la redoutable éventualité de la catastrophe que parce qu'il possédait les moyens d'en corriger les effets. Il instruit sa créature par l'expérience, il lui fait comprendre qu'elle a besoin de renoncer à elle-même, que le bien, pour elle, consiste à mourir. La lumière s'est faite en Jésus-Christ, qui a donné le signal et commencé l'œuvre. Si chacun individuellement nous nous inspirons de son exemple, si nous vivons de sa vie, si nous mourons de sa mort, ainsi qu'il nous l'a commandé de la part du Père, nous reconstituons librement l'unité de la créature en elle-même et avec Dieu. Telle est l'explication du mal, l'explication de la solidarité, l'explication du progrès.

Une dame, que vous avez entendue ici, vient d'annoncer dans les termes suivants un livre sur l'origine des espèces naturelles qu'elle a traduit de l'anglais. « C'est la révélation rationnelle du progrès se posant dans son antagonisme logique

avec la révélation irrationnelle de la chute.... Le progrès et la chute sont, dit-elle, deux principes, deux religions en lutte, une thèse et une antithèse, dont elle défie tout Allemand de trouver la synthèse. C'est un oui ou un non bien catégoriques, entre lesquels il faut choisir, et quiconque se déclare pour l'un, est contre l'autre [1]. »

— Je n'ai rien à objecter à cela, sinon que le progrès comme principe, comme religion, implique la plus intrépide négation de la raison humaine. Pour y croire, il faut avoir le courage de dire, avec Mademoiselle Clémence-Auguste Royer, que « l'humanité vient du néant, où elle a sa source. » Mademoiselle Royer assigne cette origine à l'humanité ; elle aurait aussi tôt fait de l'assigner à l'univers; et c'est bien le vrai sens du mot que je cite.

Mais autre chose est le progrès absolu, religion sans autorité, autre chose est le progrès comme fait. On serait tenté d'accuser d'un so-

[1] *Essai sur l'origine des Especes*, par Darwin. Préface du traducteur pag. VI.

phisme assez peu loyal les écrivains qui affectent de confondre ces deux notions du progrès. Il vaut mieux n'y voir qu'une distraction ; mais, au vrai, la révélation de la chute est si loin de contredire le fait du progrès, qu'on peut l'appeler la seule manière de concilier le progrès avec l'idée de Dieu, ou plus simplement la seule manière de conserver l'idée du progrès. Elle est bien la seule, en effet, puisque ce progrès absolu, qui commence au néant, n'est rien moins qu'une idée, mais un non-sens.

La même conception de la chute et de la restauration qui concilie l'idée de Dieu et le fait du monde, concilie en Dieu lui-même la contradiction entre la justice et l'amour, contradiction qui menace non-seulement une théologie imparfaite, mais le théisme en général, et tous les points de vue fondés sur la réalité de l'ordre moral. Nous avons sauvé la justice divine en montrant que l'innocent n'est point puni. Nous sauverons l'amour divin en montrant ce que la punition signifie. La justice et l'amour sont identiques dans la sainteté, dans l'immuable volonté que le bien se réalise.

Mais cette unité n'apparaît qu'à celui qui a compris la profonde légitimité, les dernières raisons de la solidarité humaine. La justice demande que tout coupable soit puni. Nous voyons que, sur ce pied, la condamnation serait universelle. L'amour ne veut aucune condamnation, il réclame le bien et le bonheur de tous. Eh bien, Dieu est amour, Dieu veut d'une manière absolue le bien et le bonheur de sa créature. Mais le bonheur n'est que la conscience du bien, la conscience de l'ordre. Le bien de la créature consiste à se subordonner à Dieu pour s'unir à lui. Ce bien, la créature ne peut l'acquérir que par sa propre décision. Maintenant, dans la position qu'elle a prise et qui constitue sa nature, ce bien ne peut être obtenu qu'au prix d'une mort et d'une nouvelle naissance. C'est donc dans son amour que Dieu veut la mort de tout homme : sa mort et sa résurrection, mort et résurrection qui sont des actes spirituels, des actes libres, dont la mort et la résurrection des corps ne sont que l'enveloppe et le complément. Il n'y a aucune contradiction dans les perfections, dans les vo-

lontés divines, mais oui bien des distinctions, un antagonisme même : la personnalité concrète de Dieu entre en rapport avec la créature, qui doit s'unir non pas à l'abstraction de l'infini, mais au Dieu vivant. Dieu a créé l'homme libre, c'est-à-dire créateur ; il l'a chargé de déterminer lui-même sa nature : il veut que les résolutions de l'être libre aient leur effet ; c'est la justice du Père. — Il l'a créé libre pour son bien ; il persiste à vouloir son bien malgré la chute ; c'est la miséricorde du Fils. — Et ces deux volontés ne sont qu'un Esprit : l'Esprit de Sainteté. A la distinction des actes éternels qui constituent la personnalité divine, correspond la distinction des intentions de Dieu dans le gouvernement des esprits ; et ces mystères, dont s'épouvantait la raison, se montrent indispensables à la raison pour échapper aux contradictions qu'elle fait surgir elle-même.

Il n'est plus besoin d'insister sur les objections secondaires qui s'élèvent contre la religion naturelle du côté de la nature, considérée en elle-même et dans son rapport avec l'hu-

manité. La théorie des causes finales est vraie en principe, quoiqu'il soit impossible de lui soumettre tous les faits. Mais nous en voyons assez pour comprendre que toutes choses conspirent, qu'elles sônt disposées les unes en vue des autres, et que leur ensemble a pour fin l'homme, le seul être qui possède une valeur par lui-même et qui soit un but. Nous sommes contraints d'admettre qu'il en est ainsi, du moment où nous avons reconnu la place de l'ordre moral dans l'économie universelle. La nature est donc faite pour l'homme. Je ne parle ici que de notre terre; mais sans les mépriser, je puis négliger les astres que je ne connais pas et où je n'ai rien à faire. Quelle qu'en soit l'importance historique, l'opposition qu'un sensualisme trop naïf fait à ce point de vue, en se fondant sur l'exiguïté de notre planète et sur son défaut d'importance dans le système cosmique, n'est d'aucune valeur pour la raison. Le même Dieu gouverne l'infinité des mondes; l'ordre moral est le même partout où il peut exister des êtres libres: c'est tout ce que nous

pouvons dire et tout ce qu'il nous importe de savoir là-dessus.

La nature, dis-je, est faite pour l'homme, mais la nature est imparfaite. Comment pourrait-il en être autrement, puisque c'était à l'homme de l'achever ? Nous trouvons partout les traces d'un ordre ; mais souvent il semble interrompu. Nous ne saurions affirmer que cet ordre soit le véritable, car nous ne l'embrassons pas dans son ensemble; nous comprendrions qu'il fût altéré. La nature est devenue une énigme pour nous. Si l'on admet l'unité de la création morale, que tant de faits et tant de lois nous attestent, on comprendra que toute cette nature n'est après tout que le corps de l'humanité : si l'humanité est malade, comment son corps serait-il sain? L'homme s'est détaché de son centre; la nature, à son tour, s'est séparée de l'homme; tout être, toute molécule pour ainsi dire, aspire à se faire centre, et l'existence devient un combat. La nature, viciée, tourne à piége, comme le corps qui a pris l'habitude de stimulants nuisibles, finit par les exiger.

Mais si la nature participe à la chute, elle aura part à la restauration ; et déjà maintenant l'esprit rendu à sa liberté, rétabli dans son centre, retrouve partiellement l'empire immédiat sur la nature qu'il était destiné à exercer. Ce qu'on appelle miracle et surnaturel n'est que l'effet de lois générales et constantes, ensemble naturelles et spirituelles, dont nous avons trop rarement, je l'avoue, l'occasion d'observer les effets. Peut-être la science y trouvera-t-elle un enrichissement, peut-être restera-t-elle à jamais dans l'ignorance à leur égard ; mais la réalité de faits pareils ne saurait infirmer les principes de l'induction. Autre chose, en effet, est la thèse que les lois de la nature ne comportent pas d'exception ; autre chose d'affirmer que toutes ces lois nous sont connues. La première est nécessaire à la science expérimentale, la seconde ne serait qu'un mouvement d'orgueilleuse folie.

On objectera peut-être que la science nous fait connaître une nature antérieure à l'apparition de l'humanité, où nous trouvons déjà des symptômes que nous avons interprétés

comme signalant l'influence d'une perturbation morale. Mais si l'on se place à notre point de vue, si l'on admet l'unité de la création spirituelle; si l'on ne voit dans la nature que le théâtre de l'esprit et l'instrument qu'il a façonné; rien n'empêche de reculer la chute primitive au delà des époques de vie organique dont nous étudions les débris, comme rien n'oblige à la rapporter exclusivement à notre planète. Pourquoi la chute de la créature universelle ne se serait-elle pas répétée dans un Adam terrestre, si nous la voyons se reproduire en chacun de nous? Sans expliquer tous les détails du phénomène, le christianisme donne la clef de l'énigme du mal.

Enfin l'Evangile répond au besoin d'infini qui s'agite dans le cœur de l'homme. S'il l'humilie, c'est pour le grandir. Il raccourcit l'effroyable distance que le déisme abstrait place toujours entre le Créateur et la créature. Il nous montre, par l'exemple de Jésus-Christ, que nous sommes de race divine. Au lieu d'un progrès dans le fini sans terme, sans pensée et

sans intérêt, il nous appelle à la communion de l'existence divine. L'homme et Dieu ne s'y disputent plus l'espace, parce qu'ils sont pénétrables l'un à l'autre. Ce qui vient de Dieu retourne à Dieu.

Ma tâche est à peu près achevée. Nous avons repris l'une après l'autre les objections dirigées contre l'idée de Dieu, au nom de la raison spéculative, de l'expérience, des besoins de l'âme, et nous avons aisément levé ces objections, contre lesquelles la religion naturelle est impuissante, en l'interprétant par le christianisme dont elle est sortie. Vous voyez que les simplifications dont elle se vante ne sont pas heureuses, et que l'Evangile vaut mieux.

Cette croyance en Dieu, que la raison, le cœur et la conscience morale nous suggèrent si puissamment, et qu'on attaque aujourd'hui de tous les côtés, le christianisme seul peut la conserver. Le christianisme bien compris renferme toutes les solutions dont la pensée a besoin. Pour le féconder, pour le conserver, il faut le rendre intelligible. On y parviendra, je

le crois, en suivant la méthode que nous avons essayé de pratiquer, c'est-à-dire, en le commentant par lui-même, en s'efforçant d'en réunir les éléments dans une seule pensée. Notre culture moderne tout entière est formée de fragments composites, qui s'accordent assez mal : la théologie en a souffert aussi bien que la philosophie. Il importe de saisir l'essentiel et d'en séparer l'accidentel. C'est un sujet assez important pour y revenir. Il n'y a pas à s'y méprendre : le christianisme est un ; le christianisme est tout, il contient les raisons de tout — ou le christianisme est une chimère.

CINQUIÈME PARTIE

LA LOGIQUE DE L'ÉVANGILE



NEUVIÈME LECTURE

La supériorité du christianisme est évidente, lorsqu'on le compare au soi-disant spiritualisme philosophique, dont les dogmes disjoints ne sauraient résister au choc des réalités. L'Evangile nous a donné les moyens de soutenir l'idée de Dieu qui s'ébranlait; c'en est assez pour le recommander aux partisans éclairés de cette croyance. Mais il ne sera pas sans utilité de l'envisager dans son ensemble, et d'examiner l'enchaînement de ses doctrines fondamentales.

Je vais donc l'étudier aujourd'hui comme on ferait d'un système. Je ne prétends pas qu'il

ne soit que cela, mais il me paraît remplir les conditions d'un système, et je m'en félicite; car enfin l'esprit humain ne doit pas rester à jamais déchiré, la vérité se trahit par des marques certaines, tout en nous laissant quelque chose à faire pour la mettre dans tout son jour. Si nous sommes faits pour la recevoir, c'est qu'elle est intelligible, et si nos facultés sont altérées, il appartient au christianisme de les rétablir. Le christianisme est donc fait pour être compris.

Il fut un temps où cette opinion était soutenue par les docteurs les plus éminents de l'Eglise. C'était l'époque où le christianisme se cherchait lui-même, et faisait la conquête de l'ancienne civilisation. Les avis ont changé dès lors. La nouvelle religion est devenue une institution politique, des lois en ont imposé la profession à tous les ressortissants de l'Etat, ses ministres ont pris rang entre les autorités publiques. Leur corporation fut pendant quelques siècles la seule puissance universellement reconnue, le lien social des peuples occidentaux. Elle formula nettement ses prétentions au gou-

vernement des choses de la terre, à l'infaillibilité dans les choses du ciel. Elle assura que l'esprit, qui souffle où il veut, avait irrévocablement choisi ses organes. Depuis ce moment l'intelligence de la religion fut condamnée, et les moyens d'y parvenir, interdits. « Si vous adoptez le principe catholique, dit un illustre écrivain de cette confession, M. de Genoude[1], il y a pour vous nécessité de croire sans exception, ni restriction, ni examen, tout ce qu'enseigne une Eglise que vous reconnaissez pour infaillible.... Rien n'est plus simple et plus court, poursuit-il, que ce moyen d'arriver à la vérité. Il convient aux savants comme aux ignorants.... Quel est l'homme qui ne sente le besoin d'une autorité visible, infaillible, pour fixer ses incertitudes. » — Tel est le langage constant de l'Eglise, et, remarquez le bien, l'examen des problèmes religieux est réellement interdit aux prêtres aussi bien qu'aux laïques, car l'Eglise est infaillible, ses décisions sont immuables, or avec des solutions prescrites,

[1] *Les Pères de l'Eglise*, traduits en français, tome Ier. Discours préliminaire, pag. 3 et suivantes.

toute recherche n'est pas seulement oiseuse, mais impossible.

La Réforme a placé la foi sur une autre base. Il n'est pas tout à fait exact de dire, avec l'auteur dont je viens de citer quelques lignes, que les réformateurs aient donné la raison pour seul guide à suivre, et que, suivant eux, « on ne doive, en religion comme en philosophie, admettre comme vrai que ce que l'on conçoit, et rejeter comme faux ce que l'on ne comprendrait pas. » Leur base, c'est l'Ecriture sainte; la règle de leur foi n'est pas le sens raisonnable, c'est le sens littéral. Ce que le texte signifie est à leurs yeux la vérité. Le libre examen individuel s'est ainsi trouvé circonscrit dans des limites qui semblent précises; mais on se demande aujourd'hui si cette précision n'était pas arbitraire, et si les réformateurs étaient autorisés à prétendre que le recueil biblique dût être reçu, sans examen, comme la Parole de Dieu, tandis qu'ils refusaient toute autorité à l'Eglise dont ils tenaient ce recueil, et qui seule leur en garantissait l'origine. Aussi bien n'ont-ils pas tranché ces questions aussi rigoureusement que

les théologiens du siècle suivant. Cependant les réformateurs n'ont point voulu rompre avec la foi d'autorité ; mais leur position à cet égard n'était pas bien claire. Si le dogme de l'inspiration égale et plénière de tous les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament ne s'est établi qu'après eux, il faut avouer qu'il semblait nécessaire pour imprimer au protestantisme un caractère fixe et positif.

Les temps sont changés, messieurs, vous le savez de reste. Les populations civilisées ne se distribuent plus sous les drapeaux du catholicisme et de la réforme. Sans parler des protestants catholiques, et des catholiques protestants, il faut compter avec la foule de ceux qui rejettent ouvertement la révélation ou qui l'ignorent. Quelque jugement qu'on en porte, il faut reconnaître le fait : notre siècle ne croit plus que ce qu'il comprend, et l'on dessert le christianisme auprès de lui, en le représentant comme inintelligible.

Pour moi, messieurs, je le sens bien, je suis trop de mon temps pour condamner absolument son ambition. En fait de préjugés, je n'en veux

d'aucune espèce. Je ne saurais me soumettre au préjugé religieux, et je n'admets pas davantage que l'incrédulité nous dispense d'étudier. Conservez la liberté d'esprit la plus entière à l'égard de toute autorité traditionnelle ; ne vous inclinez donc pas non plus, je vous en supplie, devant les préventions qu'une société frivole oppose non-seulement aux préjugés, mais aux évidences de la foi. Il importe médiocrement à l'esprit doué de quelque énergie que « les pays et les classes où l'on croit au surnaturel soient d'importance secondaire, et qu'ils restent en dehors du courant de leur siècle[1] » comme l'écrit M. Renan dans sa dernière brochure. Ceci n'est qu'un appel à la légèreté, à la vanité peut-être, qui trahit peu d'estime pour le lecteur. Le christianisme a le droit d'être jugé selon sa valeur intrinsèque.

Reprenons donc cet examen, dont je n'ai pu qu'ébaucher quelques parties. Je réserve entièrement la question d'autorité. Je continue à considérer le christianisme en lui-même,

[1] *La Chaire d'hébreu au collége de France*, 3e édition, pag. 29.

comme une doctrine proposée à nos études par l'incontestable grandeur de son rôle historique, et par l'ensemble des solutions qu'elle nous offre sur les problèmes les plus importants pour l'humanité.

Et d'abord, messieurs, pour me débarrasser des considérations abstraites, j'aperçois dans le christianisme un trait qu'ambitionnent de nos jours les systèmes philosophiques les plus savamment élaborés, la puissance de la synthèse. Il rapproche, il unit réellement en lui les assertions les plus contraires. La philosophie roule tout entière sur deux grands problèmes: comment arriver à la certitude? quel est le principe de l'Etre? Eh bien, sur ces deux points fondamentaux, la question logique et la question métaphysique, le christianisme concilie, en les réfutant, les deux opinions inconciliables, l'une et l'autre irréfutables, qui partagent les intelligences. Constatons la vérité de cette double assertion.

Le problème de la connaissance reçoit deux solutions contradictoires, également absolues: le dogmatisme et la scepticisme. L'esprit humain

est fait pour la vérité, dit le dogmatique; il constate immédiatement la connaissance en lui-même comme un fait; toute notre activité suppose en nous une connaissance au moins partielle de la vérité, nous ne saurions vivre sans la distinguer constamment de l'erreur. Mais toutes les vérités s'enchaînent; nous n'en possédons clairement aucune sans apercevoir les rapports qu'elle soutient avec plusieurs autres; pour démontrer une proposition particulière, il faut la rattacher au principe universel. Dès lors, puisque nous savons quelque chose, nous pouvons tout savoir, ou du moins nous pouvons arriver par nos propres forces à connaître le principe de tout.

Le sceptique, de son côté, fait voir, sans beaucoup de peine, que cette prétendue connaissance du principe universel n'est rien moins qu'évidente, puisque c'est un sujet sur lequel les hommes ne sont point d'accord. Retournant la thèse du dogmatisme, il lui prouve que ne sachant pas tout, nous ne savons rien. Il établit aisément l'impossibilité radicale où nous sommes de légitimer les opinions que nous dé-

corons du nom de science. Pour savoir qu'on sait, dit-il, il faudrait démontrer que les choses sont, indépendamment de notre pensée, telles que nous nous les figurons; il faudrait donc connaître les choses indépendamment de notre pensée ; il faudrait nous dépouiller de notre pensée, sortir de notre pensée, ce qui est absurde.

Du reste, il est inutile de reproduire ici les arguments du pyrrhonisme. Le sceptique, comme César, a vaincu dès qu'il paraît. S'il est possible de mettre en question la compétence de nos facultés intellectuelles (et le sceptique prouve cette possibilité par sa présence même), il n'y aura plus moyen de lever ce doute, quand on y travaillerait une éternité : les meilleurs arguments fournis par votre raison, comme l'évidence qu'ils produiraient dans la mienne, seront d'avance déclarés suspects et frappés de nullité. L'entreprise de Kant était chimérique. Dans sa philosophie critique, Kant examine si l'esprit humain peut arriver à la vérité et dans quelle mesure. Autant vaudrait, lorsqu'on est tombé dans une

fosse, essayer d'en sortir en se tirant par ses propres cheveux. Pour rapporter sur les titres de cette raison suspecte, il en faudrait une autre, qui fût à l'abri du soupçon. Mais si le contrôleur est véreux, à quoi sert le contrôle? On dirait deux inconnus qui pénètrent dans un salon en se présentant réciproquement à la maîtresse du logis.

J'entends plusieurs d'entre vous me répondre : Ceci, disent-ils, peut être logique, mais ce n'est pas sérieux. Sans discerner précisément le vice de votre argumentation, nous sommes certains que la conclusion en est fausse. L'homme ne sait pas tout, il n'est pas organisé de manière à tout savoir, et pourtant il sait quelque chose, c'est ce que nous enseigne le simple bon sens. Il y a donc lieu de distinguer ce que l'esprit peut apprendre de ce qu'il doit toujours ignorer. Le départ peut en être difficile, mais l'objet du problème n'est pas moins réel et d'une importance capitale. Votre raisonnement ne prouve qu'une chose, c'est que la logique n'est pas la raison; elles diffèrent du tout au tout.

Je suis loin de méconnaître la différence en-

tre la logique et la raison. Pour le dire en passant, cette différence fournit un argument bien fort dans le sens de la chute. Si la logique ne conduit pas toujours à la vérité, le monde est donc illogique; et qu'est-ce qu'un monde illogique, demandera-t-on, sinon un monde dont l'ordre est troublé? — Mais il faut rentrer dans la question. Je conviens donc qu'il serait fort intéressant pour la raison d'apprendre les limites de sa compétence. En revanche, je n'aperçois absolument aucun moyen réel d'y parvenir, en partant de la raison elle-même. Entre le dogmatisme et le scepticisme, le procès est toujours pendant, mais il n'y a pas de juge compétent pour le décider. L'autorité du bon sens est grande; elle constituerait une forte présomption, si son témoignage était parfaitement clair; mais lorsqu'il s'agit de le formuler, on ne s'entend plus.

Eh bien, messieurs, le christianisme confirme les déclarations du bon sens, mais il les précise. Il contredit également le dogmatisme, qui s'arroge un savoir absolu, et le scepticisme, qui nous réduit à l'aveugle succession des phéno-

mènes dont notre conscience est le théâtre. Nous constatons des phénomènes, mais nous avons le droit de croire qu'ils correspondent à la réalité : c'est une foi plutôt qu'un savoir. Lorsqu'enfin l'intelligence arrive à comprendre cette foi, il se trouve qu'elle a Dieu pour objet. Et ce principe absolu de l'être, sans lequel il n'y a pas de lumière véritable, ce n'est pas de nous-mêmes que nous l'atteignons ; mais il se révèle à nous, et nous pouvons comprendre cette révélation. Entre l'excès de l'affirmation et l'excès du doute, l'idée d'un Dieu qui se révèle est le seul intermédiaire qui ne ramène pas au dogmatisme absolu. Le dogmatisme étant arbitraire, et le scepticisme logique impossible, il y a là, semble-t-il, une présomption bien puissante en faveur de la Révélation.

Nous arrivons au même résultat sur la question de l'être. Ici, encore, il n'y a que deux thèses en présence : un oui ou un non. Suivant le théisme philosophique, le monde est la création arbitraire d'un Dieu tout puissant (je dis arbitraire parce que tout autre point de

vue dogmatique nous conduit à la nécessité universelle et au panthéisme). Nous-mêmes, imperceptibles habitants d'un grain de poussière, nous ne comptons pas dans l'univers; il faut la toute-puissance de l'habitude, ou l'enthousiasme d'une foi passionnée, pour croire que Dieu prenne un soin spécial de chacun de nous, ou même qu'il songe à l'humanité tout entière, car la distance entre nous et lui est absolument incommensurable : il est tout, l'homme n'est rien.

Selon le panthéisme, au contraire, il n'y a rien au-dessus de l'homme; Dieu, s'il existe, est à ses pieds, car l'homme est, dans l'immense étendue, le seul être conscient, le seul être libre. Cette liberté n'est probablement, il est vrai, que la nécessité de l'attrait, comme une aiguille aimantée qui réfléchirait sur son sort, se trouverait libre. En revanche, elle est affranchie de toute espèce d'obligation. Je n'ai rien à respecter que moi-même, si cela me plaît et si j'en suis capable. Dédain suprême, dégoût sans fond, tel est l'esprit véritable de ce panthéisme où Spinosa cherchait, dit-on, un ali-

ment à sa piété contemplative. Spinosa teignait sa pensée des souvenirs d'une autre foi, il chantait la chanson nouvelle dans un rythme antique, une psalmodie de ses pères hébreux. Il s'abîmait dans le grand tout, sans s'apercevoir que ce tout n'est rien. « La souveraine réalité, dit M. Schérer, celle du néant qui cesse de l'être pour se reconnaître et s'affirmer[1]. Cette pensée n'est peut-être pas agréable, mais elle est du moins très rassurante. Si toutefois c'est une pensée; sur ce point, les avis sont partagés. Celui qui l'entend, possède la clef du panthéisme.

Le théisme abstrait brise absolument l'unité de l'être et contredit ainsi la raison logique; il nous interdit toute communion véritable avec Dieu, et contredit ainsi le plus profond besoin de notre cœur. En revanche, au mépris du sens commun, le panthéisme efface toute distinction réelle entre les êtres, et, pour bien insulter à la conscience, il va jusqu'à diviniser notre inanité.

Entre l'écueil du théisme et l'écueil du pan-

[1] *Le Temps*, numéro du 6 mai 1862.

théisme, il n'y aurait que le doute amer, si le christianisme ne nous découvrait ses rades lumineuses. L'Evangile n'est pas panthéiste : son Dieu n'est pas le néant ; il agit, il parle, il crée, il est Dieu. Dans son langage, Dieu et l'homme sont Lui et toi. L'Evangile n'est pas théiste non plus dans le sens abstrait : suivant lui, la créature ne se détache du Créateur que par le péché. Le christianisme ne sépare pas l'homme de Dieu, car il adore l'Homme-Dieu, et c'est là son centre et sa vie. Le christianisme établit donc entre Dieu et l'homme une véritable communion de substance. Cette communion est impliquée dans l'idée qu'il nous donne de son fondateur, dans le rôle qu'il lui attribue, et dans la fin qu'il assigne à l'humanité.

Les rachetés participeront à la vie de Christ, et par Christ à la vie de Dieu, qui sera tout en tous. Mais, comme je vous l'ai déjà marqué dans un autre dessein, la fin d'un être ne saurait être que la réalisation de son essence. Si l'humanité est appelée à la vie divine, si telle est sa destination, que le théisme abstrait ne saurait entendre, c'est que, dès maintenant et

dès l'origine, l'humanité possède un élément divin. Nous sommes de race divine, dit l'apôtre; comment pourrait-il en être autrement, si Christ est un homme et s'il est Dieu. Et telle est aussi la tradition la plus antique: « L'Eternel créa l'homme de la poudre de la terre et souffla dans ses narines un esprit vivant. »

L'Evangile établit l'identité substantielle de l'homme et de Dieu, comme l'identité substantielle des êtres humains entre eux. Il nous laisse le soin d'en formuler le mode et la possibilité. Sans prétendre au comment des choses divines, et, pour ainsi dire, à leur physiologie, il suffirait peut-être d'établir, en se fondant sur le caractère absolu que la conscience reconnaît à l'ordre moral, que le fond de toute substance est volonté, que la forme parfaite de l'existence, ou la vie divine, est par conséquent la perfection de la volonté; que la vie divine est le but assigné par la conscience aux efforts de l'homme, qui se sent obligé d'y tendre, d'où résulte, par une conséquence inévitable, la divinité de notre essence originelle. C'est la marche que j'ai suivie dans mon cours, il y a

quinze ans [1]. Il n'y a point là d'intuition, mais un raisonnement assez serré, dont il faut accepter les conclusions, si l'on en admet les prémisses. J'ai lieu de croire qu'un esprit sévèrement méthodique s'en tiendrait là, mais je n'empêche personne d'aller plus loin, sur les traces de St. Augustin, de St. Anselme, de Jacques Böhm, de Schelling et de François Baader, ce bizarre commentateur de Böhm, avec lequel le chef du panthéisme s'est toujours cru tenu de compter. La doctrine trinitaire que j'ai esquissée nous en fournit les moyens.

Partant de la base que je posais tout à l'heure : l'identité fondamentale des notions d'être, de force et de volonté, la théologie spéculative s'arrête un moment à l'idée abstraite de l'être infini. Cette volonté encore sans objet, pareille au tourment du génie qui n'a pas encore trouvé la forme et le verbe révélateur, cette expansion infinie, dont l'explosion du salpêtre offre un symbole, et dont nous trouvons

[1] *La Philosophie de la liberté*, 2 vol. in-8°. Paris, 1849. Une seconde édition de cet ouvrage paraîtra incessamment.

comme un reflet dans l'explosion du courroux, quelques penseurs chrétiens semblent y voir la substance identique de Dieu et du monde. Dieu se constitue comme Dieu par l'intelligence de ce désir et de ce pouvoir; il le possède, il en dispose et, sans péril pour l'unité de la personnalité absolue qu'il se donne éternellement, il peut, s'il lui plaît, en le déployant, se prolonger, pour ainsi dire, dans la création de l'univers. Le monde est donc spirituel dans son essence; toute essence est spirituelle. Le monde est une existence contingente, reposant sur la même base que l'existence divine. Cette existence est appelée, par l'inépuisable libéralité de Dieu, à se constituer dans une forme pareille à la vie divine. En se rattachant à la source dont elle procède, en soumettant au divin amour sa force empruntée, la créature véritable assurerait l'unité de la création et sa propre unité. S'il l'avait voulu, l'homme aurait réalisé le dessein de Dieu, la communion d'un libre amour. Il serait l'organe de Dieu et vivrait de la vie de Dieu, qui est sa véritable vie.

Je n'ai rien à objecter à cette philosophie

religieuse, sinon quelques scrupules de méthode dont il serait indiscret de vous entretenir. Que l'on arrive à la communion substantielle de Dieu et de l'homme par intuition ou par des inférences basées sur les faits primordiaux de l'ordre moral, il n'importe; c'est toujours la même conception de la vie : union, mais non confusion, distinction, mais non séparation. C'est la pensée chrétienne, c'est aussi la seule raisonnable et la seule qui nous donne la clef des faits. Nous l'avons déjà reconnu, Messieurs, l'idée de Dieu que le christianisme nous propose, la destination qu'il assigne à l'humanité, la chute, tous ces dogmes se présentent à nous comme indispensables pour accorder l'expérience, la conscience et la raison. Sans cette doctrine de la chute primitive, qui excite tant de répulsions et de clameurs, il est impossible de comprendre, je ne dirai pas la présence, mais au moins la solidarité du mal moral dans l'humanité. Et, pourtant, s'il est un fait bien avéré, bien en saillie, c'est celui-là. Mais la chute est une tradition universelle; passons aux doctrines proprement chrétiennes.

Je n'ai pas l'ambition de prouver la vérité de l'Evangile par cette étude, puisque l'Evangile est une histoire; je veux seulement établir que le christianisme est possible, c'est-à-dire conforme aux véritables conditions de la connaissance. Le succès d'un pareil travail ne serait pas inutile à la cause de la religion, puisque l'une des raisons le plus fréquemment alléguées pour rejeter les faits qu'elle enseigne, est leur impossibilité [1].

La solidarité morale de l'humanité, que l'expérience établit de la façon la plus indubitable, ne se concilie avec la justice divine que par l'admission de son unité substantielle. Cette unité, du reste, n'est point une simple hypothèse, imaginée pour justifier le dogme, ni même pour expliquer les faits, c'est une vérité certaine, qui se déduit immédiatement de la loi suprême de la conscience, la loi de la charité. Et cela se comprend : l'esprit, devant se réaliser lui-même, parce qu'il est esprit, doit réaliser l'u-

[1] Les mêmes sujets sont traités dans mes *Recherches de la méthode*, au chapitre des *Applications*, dont j'ai transcrit quelques passages dans la suite de cette lecture et dans la suivante.

nité, qui est un élément de son idée; il doit être l'auteur de sa propre unité. Mais l'unité vraie d'un être moral ne peut être qu'une unité morale, c'est-à-dire la volonté d'être un. Cette volonté demande un point d'appui, une occasion de se déployer; elle suppose donc une pluralité, une division préalable à surmonter pour se constituer comme unité morale, comme unité de la volonté réalisée par la volonté. L'être un et libre ne saurait posséder au point de départ son unité véritable, cette unité vivante, cette unité morale, la plus positive et la plus réelle possible, parce qu'elle est un produit de la liberté. Dès lors, on est obligé d'admettre que l'unité virtuelle se produit d'abord sous forme d'unité créée, naturelle et sensible, pour arriver à l'unité libre, morale et spirituelle, à travers la distinction, la pluralité (ce qui n'implique pourtant point la nécessité de l'antagonisme, de la haine et du mal moral). En un mot, l'être spirituel est un et libre : l'unité d'un être libre est libre elle-même; c'est l'unité qu'il se confère, et l'unité produite par la liberté ne saurait être que la mise en commun volontaire

de toute l'existence, la société la plus intime possible, la société absolue.

Et comme cette unité spirituelle, qui est le but, a pour condition permanente la pluralité des individus, nous sommes conduits à reconnaître aussi la valeur positive et permanente de l'individu, d'où résulterait enfin l'immortalité de l'âme individuelle. La distinction essentielle et non-seulement numérique des individus, ce que Leibnitz appelait le principe des indiscernables, ne s'explique que par l'unité de substance, non plus que l'importance absolue de l'individualité morale. Chaque personne humaine fournit ou devrait fournir sa note propre dans le concert universel, chacun remplit une fonction distincte dans la vie; chacun est un membre utile du grand corps, et non pas un exemplaire indifférent d'un type seul essentiel et pourtant sans réalité. Telles sont, je crois, les conclusions auxquelles arrive un esprit sans préjugés et qui s'attache à rendre intelligibles les contradictions apparentes de la conscience morale. Pour obéir à cette voix, pour la traduire, il faut affirmer à la fois l'unité substan-

tielle de l'espèce et la réalité des individus. En effet, le sentiment de la responsabilité personnelle, qui est la forme de la conscience morale, place la réalité dans l'individu, tandis que le fond de la loi morale, qui est l'amour, la met dans l'universel, dans l'unité, dans l'humanité. A la base de tout impératif, il y a nécessairement un indicatif, une affirmation. Si nous devons tendre à l'unité, c'est que nous sommes un. Je ne fais donc que reproduire les données mêmes de la conscience en désignant la pluralité individuelle comme la forme normale et nécessaire dans laquelle se réalise l'unité libre de l'être moral.

Tout considéré, messieurs, le récit mosaïque de nos commencements répond mieux aux exigences de la pensée que les hypothèses élevées expressément dans ce but. Un homme d'abord, c'est-à-dire un couple, qui est l'homme complet, l'abrégé de l'humanité, le germe, la base et le symbole de la société parfaite; puis un commandement, une tentation, une occasion de naître à la vie morale en prenant possession de la liberté; une chute du premier

homme, du premier couple et de l'humanité tout entière, qui vit et qui veut déjà sous cette forme, comme elle vit, veut et souffre en chacun de nous.

Nous ne saurions séparer l'être moral de l'être physique. Ces deux côtés de la vie sont solidaires et s'expliquent mutuellement. L'individu se détache de tous les autres par la sensation, par la conscience, et pourtant il ne forme pas un tout complet, puisque seul, il ne possède pas tous les organes de l'espèce et les moyens d'en accomplir la destination. Le germe fait primitivement partie de l'organisme féminin; il en est le produit et le développement tout ensemble, et cependant il n'est pas fait pour rester stérile. Ainsi, pour accomplir sa destination tout entière, l'organisme individuel a besoin de se développer en une pluralité d'individus. Pareillement, dans la plénitude de la vie morale, la conscience personnelle s'élargit par la sympathie. Sans perdre notre individualité personnelle, nous nous sentons vivre dans une autre âme, qui reçoit à son tour la vie de nous. L'atomisme est faux. L'unité abs-

traite est fausse; il n'y a de vrai que l'organisme: la pluralité pour l'unité, l'unité dans la pluralité; c'est l'unité vivante, c'est l'amour.

Je connais les objections, mais elles ne me touchent pas, quoiqu'elles suffisent pour décrier notre point de vue aux yeux du grand nombre. Il n'est pas vrai que la conscience immédiate parle contre lui. Cette conscience, identique en tout être pensant, et qui la pose comme une unité rigoureusement circonscrite, en opposant le *moi* au non *moi* et le *je* au *toi*, cette conscience n'est qu'une forme; Kant l'a déjà dit. Il ne faut pas s'arrêter à la forme, il faut regarder ce qu'elle contient. Nous avons conscience de notre particularité, oui, sans doute; mais nous la sentons comme une limite, et par conséquent nous tendons à la dépasser. Nous voulons vivre dans les autres, et il nous plaît qu'ils vivent en nous. Nous voulons nous répandre; nous voulons rompre le sceau fatal imprimé sur notre âme, car c'est un besoin pour nous d'être compris. L'ambition veut absorber les autres en elle; le dévouement veut s'absorber en eux. Les sentiments les plus

naturels, les mobiles les plus puissants de notre activité, l'esprit de famille et son âpre obstination, l'esprit national et sa brûlante énergie, l'irrésistible impulsion de la sympathie, l'instinct, le langage, la nature, le devoir, l'homme entier restent une énigme insoluble à cette psychologie atomistique qui ne voit de réel que les individus. Nous portons au fond de notre cœur la conviction absolue que nous sommes en cause dans tout ce que font nos semblables, que l'histoire des générations passées est la nôtre, et que nous nous devons à nos successeurs. Celui qui aurait entièrement étouffé ces instincts se dessècherait dans un affreux égoïsme. Celui qui les a conservés, en revanche, celui qui les reconnaît comme des faits, et qui s'entête dans une théorie incapable de leur faire place, un tel esprit, quelque honnête qu'il soit, n'a peut-être pas qualité pour discuter les sujets qui nous occupent. Pour isoler l'individu de l'humanité, il faudrait déchirer l'individu lui-même. C'est une tentative insensée.

DIXIÈME LECTURE

J'ai reproduit hier, en l'appuyant de quelques faits et de quelques considérations nouvelles, l'idée de l'unité humaine, par laquelle le christianisme me semble s'éclairer tout entier.

Je rappelle d'abord, une dernière fois, les traits principaux de ma déduction précédente. Le but moral de la vie est obligatoire, donc il est possible. Le fond de la morale, c'est la charité, et la consommation de la charité, c'est l'unité, dans le sens le plus élevé, le plus rigoureux, le plus complet dont ce mot soit suscep-

tible. Ainsi, l'unité est le but. Mais l'idéal que nous devons réaliser est nécessairement la vérité de notre être, donc nous sommes un.

Mais cette théorie répond-elle vraiment à son but? On serait d'abord tenté de le contester. Que m'importe, dira-t-on, que m'importe à moi, qui souffre injustement, à moi qui sens s'agiter dans mon cœur des passions que j'abhorre, que m'importe l'unité de l'humanité! Attribuer cette origine à ma condition, ce n'est pas me réconcilier avec elle; celle-ci n'en devient pas plus équitable à mes yeux. Vous levez tant bien que mal la contradiction verbale que renferme le mot consacré *péché originel*. Votre explication prend ses racines dans le christianisme, j'en conviens; elle permet d'accorder logiquement la prédestination au mal que la Bible enseigne et que l'expérience manifeste, avec le dogme chrétien de la justice divine; elle établit une harmonie au moins extérieure entre les dogmes arrêtés du symbole chrétien; je ne lui conteste pas ces mérites scolastiques, mais ils sont nuls pour moi, qui n'accepte pas vos prémisses. L'opposition de mes penchants et de ma conscience

reste une énigme à mes yeux, ma condition demeure une injustice, et je ne puis croire à votre Dieu.

Un autre me dira : Je suis chrétien, je crois ce qu'on enseigne au catéchisme. Je crois que toute la postérité d'Adam a été maudite pour désobéissance de son ancêtre. Je n'ai pas compris la justice de cette sentence, il est vrai; je ne comprends pas même bien que Dieu puisse maudire; mais je n'en crois pas moins à la justice et à la bonté de Dieu : j'ignore et je m'incline. Je m'expliquerais mieux, sans doute, la misère de ma condition présente, si je pouvais réellement croire que je suis Adam, et si votre supposition n'était qu'incompréhensible, je l'adopterais. Mais elle n'est pas seulement incompréhensible, elle est inutile, parce qu'elle n'explique pas tout. Si nous ne sommes réellement qu'un dans notre origine, dans notre fin et dans notre essence, si la pluralité des individus n'est qu'une forme, si je ne suis qu'un membre du corps de l'humanité, comment serons-nous donc plusieurs au grand jour du jugement? Là, ce n'est pas Adam qui sera jugé en moi,

c'est moi qui serai jugé pour les actes que j'ai commis vivant dans ce corps, au XIXe siècle après la venue de notre Seigneur Jésus-Christ. Mieux votre unité substantielle m'expliquerait la solidarité du présent, moins elle s'accorde avec la responsabilité individuelle dans la vie à venir.

Telles sont les objections de la raison naturelle et les objections de la foi traditionnelle. Je n'en méconnais pas la force. Je comprends les répugnances du sentiment immédiat. Je comprends que, pour se reconnaître partie et non pas tout, il faut plus que l'enchaînement d'une démonstration, mais qu'il serait besoin d'une intuition, et que cette intuition est un acte. Je confesse qu'il semble au premier abord difficile d'accorder notre conception avec les représentations ordinaires du jugement à venir, et ce qui est plus grave encore, avec l'idée si importante et si nécessaire de la responsabilité particulière de chacun. Malgré cela, je crois pouvoir répondre que ces objections ont leur source dans un malentendu. L'unité humaine n'est pas une imagination qui doive rester en

nous solitaire et stérile, c'est une vérité puissante, qui doit s'unir à toutes les convictions légitimes, pour les féconder en les transformant. Celui qui croit sérieusement à l'unité humaine se réconcilie avec sa destinée, parce qu'il a cessé de souffrir, en cessant de se prendre lui-même pour but. Il se sait instrument dans une grande entreprise, et cela le soutient. Il ne veut qu'une chose, travailler au bien public, à la restauration de l'humanité, aux murailles de Jérusalem. Sachant qu'il y travaille, — il est heureux.

Même réponse à l'objection de l'orthodoxe. Certainement nous n'avons pas percé les voiles de l'avenir; mais peut-être ne serait-il pas impossible de faire comprendre la disposition providentielle qui nous empêche de les percer, et d'y reconnaître une intention d'amour. Si la doctrine de l'unité humaine nous entraînait à quelques hardiesses relativement à la manière de concevoir le Jugement et la vie à venir, nous pourrions nous couvrir de nombreux passages de nos saints Livres où la rédemption est envisagée comme une œuvre universelle. L'idée

de la responsabilité individuelle a son côté légitime : il faudra bien lui faire sa place, et l'on verra tout à l'heure que nous n'avons pas négligé ce devoir; mais ce n'est pas la plus haute idée religieuse. Elle est juridique plutôt que religieuse. Etre sauvé, dans le vrai sens du mot, ce n'est pas échapper à de grandes souffrances et s'assurer pour l'avenir de grandes jouissances. Etre sauvé, c'est être changé, et ce changement consiste précisément à ne plus trouver les mobiles de sa conduite dans l'attente de la joie ou de la douleur, mais à vouloir servir, à se dévouer, à se subordonner, à se trouver moyen et non pas but, à se vouloir, à se rendre membre d'un tout, et membre utile. La notion précise du salut individuel serait donc celle-ci : devenir un instrument volontaire du salut universel? Ces éclaircissements vous semblent-ils aller au fait? Je ne sais; pour mon compte, ils me suffisent.

Après tout, il faut bien l'avouer, l'unité de l'espèce humaine choque le sens commun; mais ce sens commun est un sens perverti. Elle choque le préjugé religieux de l'homme

irrégénéré, qui ne voit dans la religion que le moyen d'éviter un grand danger personnel; mais elle devient évidente à l'âme chrétienne, et lui donne seule les moyens de comprendre ce qu'elle sent et de croire ce qu'elle veut.

Et tout d'abord, comme nous l'avons déjà vu, ce n'est qu'en remontant à cette unité de l'homme, et non d'aucune autre manière, qu'on peut expliquer par la liberté la présence du mal dans le monde, avec tous les caractères qu'il a dans le fait. Je ne m'arrête point aux difficultés que cette théorie présente à l'imagination. Du moment qu'elle est nécessaire, il faut l'admettre. L'analyse du devoir et du péché nous montre que la responsabilité remonte plus haut et s'étend plus bas que nous ne sommes disposés à le penser d'abord. Nous sommes responsables les uns des autres. Ce qui reste d'obscurité va se dissiper en considérant d'autres aspects de l'idée chrétienne.

La conscience immédiate prononce malédiction sur le péché. Suivant l'idée de la perfection, tirée de cette même conscience, Dieu ne veut que le bien de ses créatures, dans quelles

circonstances que ce soit. Il y a là un conflit, mais il est aisé d'en trouver l'issue. La notion vraie du châtiment nous permet d'accorder la réalité de l'expiation avec l'amour absolu. Comme il n'y a de bien pour un être moral que celui qu'il veut, l'intention du divin amour à notre égard est de nous faire quitter le mal pour vouloir le bien. La punition n'a pas d'autre objet. Aussi l'idée de l'amour n'impose-t-elle d'autres limites au châtiment que celles qui résultent de sa destination même. C'est un remède que le Dispensateur emploiera jusqu'à l'effet. Et comme la volonté reste toujours maîtresse de le neutraliser, puisqu'une volonté forcée n'en serait pas une, et que notre vrai bien ne saurait se faire sans nous; il n'y a pas plus de raison pour borner la durée du châtiment que son intensité. Il durera tant que nous voudrons. Mais le voudrons-nous toujours? N'exerçons-nous aucune action les uns sur les autres? Ne croyons-nous pas à l'efficacité de la prière pour le salut des âmes? La triste solidarité du mal, que nous sommes forcés de reconnaître, n'implique-t-elle pas l'heureuse so-

lidarité du bien? Si le bien acquiert la prépondérance, ne finira-t-il pas par s'accomplir? Il est au moins permis de l'espérer.

Le mal est une déviation de la volonté, qui doit être amenée à se redresser elle-même. Mais le mal étant devenu notre nature, puisque c'est le premier pli que nous nous sommes donnés, le quitter c'est dépouiller notre nature, le quitter est donc une mort. Le salaire du péché c'est la mort ; cette proposition découle avec nécessité de l'amour absolu.

A la question de l'expiation se lient immédiatement celles de la sanctification et du salut. S'il n'y a d'autre bien, au fond, que le bien d'aimer, il est clair que le salut et la sanctification sont une seule et même chose. Nous sommes sauvés, nous avons trouvé le bien, quand nous aimons comme il faut, quand nous sommes saints. Si l'on veut absolument distinguer ces deux idées, on dira que le salut et la sanctification sont l'un à l'autre comme la tige et le fruit. Le salut est le commencement d'un travail intérieur dont la sainteté forme l'accomplissement. Le salut consiste à ne plus vou-

loir ce que je veux, pour vouloir ce que Dieu veut. Etre sauvé, c'est donc mourir et renaître, c'est trouver dans la mort de la mort la vérité de la vie. L'expiation, le salut et la sanctification se pénètrent sans se confondre. Mais tout ceci n'est guère encore que la religion naturelle. Allons au cœur du christianisme.

La souffrance ne possède en elle-même aucune valeur sanctifiante, ce vers si touchant :

« Ils ont souffert, c'est une autre innocence, »

est un sophisme du cœur très dangereux; il y a des exemples sans nombre de gens que la souffrance a rendus méchants. L'expiation ne se trouve que dans la souffrance acceptée, dans le sacrifice volontaire de notre propre personne. Il est nécessaire que chaque homme expie individuellement la faute de l'humanité; mais, pour qu'il en soit capable, il faut qu'il trouve en lui-même cette nouvelle volonté qui doit faire mourir l'ancienne. La grâce ne nous dispense point de l'expiation personnelle. En revanche l'expiation personnelle nous dispense

si peu d'avoir recours à la grâce que sans la grâce elle est impossible.

Ces réflexions nous ont sensiblement rapprochés du but. Souffrez que je les reproduise sous une autre forme.

Recueillez-vous un instant, messieurs, et vous reconnaîtrez que la grâce divine est une affirmation immédiate de la conscience morale (que je ne distingue plus ici ni de la raison, ni du sentiment religieux, parce qu'en grandissant ils se réunissent). S'il est une évidence pour le cœur, elle s'exprime dans ce cri de joie : Tout bien vient de Dieu, et retourne à Dieu. Le mal que nous commettons nous couvre de honte, mais la pratique sincère du bien est la seule école où s'enseigne la véritable humilité. Celui qui vient d'être vraiment grand, se trouve si petit qu'il s'en effraie et qu'il se prosterne. Plus le cœur s'élève et s'épure, plus il s'anéantit. L'éloge blesse une âme généreuse. S'il est une chose antipathique à la piété, c'est l'idée du catholicisme vulgaire, d'établir un compte-courant entre notre Père et nous. Les mots *mérite* et *mériter*, que certains

philosophes ont emprunté au dictionnaire de la théologie, sont foncièrement irréligieux, la conscience rapporte tout bien à Dieu seul. Et pourtant, remarquez-le, elle ne connaît d'autre bien que la volonté de bien faire. Ces termes seraient-ils en contradiction?

Ils le sont assurément pour le théisme abstrait, mais ils s'accordent parfaitement, en revanche, lorsqu'on a compris que le principe d'amour qui est en nous, vient de Dieu, qu'il est Dieu, et que notre seule part au bien qui se fait par notre organe, consiste à ne pas opposer d'obstacle à l'action divine. Dieu agit dans l'homme ; le libre arbitre n'est pas la cause positive du bien que l'homme accomplit, il n'en est que la condition négative. Par lui-même il ne nous détache pas de Dieu, il nous attache à lui ; mais il peut devenir une cause de séparation, et il l'est effectivement devenu.

L'humanité a commis le mal, l'humanité doit l'expier, et pourtant Dieu seul peut l'expier, puisque expier le mal c'est vouloir le bien, et que lorsque nous voulons le bien, c'est Dieu lui-même qui veut en nous. Ces énoncés

contradictoires, que la raison tire pourtant bien tous de la conscience, vont nous servir à comprendre l'œuvre du salut et la personne du Sauveur.

Nous ne connaissons Jésus-Christ que par les Evangiles. Il est clair qu'on ne songe pas à déduire *a priori* des évènements qui ont dû se passer dans un temps et dans un lieu donnés. La question de l'authenticité des documents et de la valeur des témoignages subsiste donc tout entière. Mais les critiques les moins crédules ne doutent pas qu'à l'époque indiquée par nos livres saints, un réformateur nommé Jésus n'ait effectivement vécu dans la Galilée, qu'il n'ait été exécuté à Jérusalem, et qu'il n'ait fait des prédications remarquables, dont les relations connues sous le nom d'Evangiles nous rapportent au moins des fragments. Il faut que l'impression de cette vie ait été bien profonde, puisque l'humanité civilisée en a fait un Dieu. Si nul miracle particulier n'avait contribué à ce succès, il n'en serait peut-être que plus prodigieux. Je n'ignore pas qu'il existe quelques cas plus ou moins analogues en ap-

parence ; mais on accorde assez généralement que de tous les fondateurs de religion, Jésus est le plus digne de respect et d'amour, que le christianisme est la première des religions, et que les peuples élevés par l'Evangile sont les plus éclairés et les plus puissants du monde. On pourrait encore ajouter hardiment que ceux où la foi en Jésus-Christ a reçu le moins d'additions et s'est le mieux conservée marchent au premier rang de la civilisation matérielle et morale.

L'impression produite sur un esprit sans préjugé par la personnalité de Jésus, telle que la tradition nous l'a conservée, pourrait se traduire en ces mots d'un rationaliste contemporain : Jésus-Christ fut un homme sans péché. Notre compatriote J.-J. Rousseau le jugeait de même. On a essayé récemment de contester cette pureté de Jésus ; il ne me semble pas qu'on y ait réussi. On n'a pas imaginé que les disciples eussent embelli le portrait de leur maître. C'est qu'en effet rien n'est moins vraisemblable : Jésus les avait initiés à la vie morale ; ils le considéraient comme un parfait

modèle, ils jugeaient excellent tout ce qui venait de lui ; par conséquent ils n'étaient pas exposés à la tentation d'y rien changer.

Je prends donc pour fondement une impression qui est aussi la mienne : Jésus fut un homme pur, un homme sans péché; et je demande comment l'apparition d'un tel homme était possible.

On va m'opposer la question préalable, je le sais. On me dira : Jésus n'a pas été parfait, car l'existence d'un homme parfait serait un miracle. C'est un argument *a priori*. Pour moi, qui ne pars pas du même point, pour moi, qui crois à l'intervention de Dieu dans l'histoire, non pas arbitraire et violente, mais constante, immuable et pourtant très réelle, je puis négliger cette objection. J'y suis d'autant plus autorisé qu'encore une fois je n'examine pas ici l'authenticité des faits, j'étudie simplement quelle en serait la portée, à supposer qu'ils fussent vrais. J'admets que Jésus-Christ fut effectivement tel que les Evangiles nous le représentent, un homme pur, l'idéal

moral vivant en chair, et je demande quelle est la signification d'un évènement pareil.

S'il est certain, d'après les faits universels déjà discutés, que l'humanité s'est corrompue dans ses premiers organes et par ses premiers actes; si l'impulsion au mal est devenue un élément de notre nature, il est clair qu'en effet l'apparition d'un homme sans péché est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et qu'elle forme le commencement d'un ordre nouveau. Entre l'idée d'un sage excellent, du premier génie religieux, du meilleur des hommes, et celle d'un homme pur, de l'Idée vivante, il y a l'infini. Reconnaître la pureté de Jésus-Christ, c'est faire le pas décisif, c'est admettre la réalité d'une économie divine; c'est tout accorder.

Après cela, la conception immaculée du Sauveur ne nous étonnera plus, car nous en comprenons le sens. Jésus est le second Adam, le commencement d'une meilleure humanité, qui se greffe sur la première pour transformer la première, Jésus est une nouvelle création de Dieu. Une seconde création n'est pas plus in-

croyable que la première, qui est le miracle des miracles, le miracle universel, le miracle absolu. Et pourtant à quelles étranges hypothèses, à quelles contorsions bizarres la pensée n'est-elle pas réduite, lorsqu'elle essaie d'expliquer l'origine de l'humanité en supprimant le miracle de la création? Pourquoi les Evangiles assurent-ils que Jésus est né d'une femme sans avoir eu d'homme pour père? — Assurément, nous ne l'aurions pas imaginé, pas plus que le reste ; mais le fait étant donné, il me semble que nous pouvons le comprendre. L'homme ne représente-t-il pas, dans la société humaine, l'initiative individuelle, le progrès, la particularité, et la femme la tradition, la continuité, la généralité, l'espèce? Le Sauveur ne pouvait pas être fils de tel ou tel homme en particulier; il devait être fils de l'humanité.

Au surplus, il n'est pas besoin d'une théorie sur ce sujet pour entendre la divinité de Jésus-Christ et pour admettre l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. La sainteté de son caractère nous dit tout. Si Dieu produit le bien en nous; si Dieu forme ainsi l'un des éléments de l'es-

prit humain tel qu'il doit être, si la part de notre volonté propre dans le bien consiste seulement à ne pas mettre d'obstacle à son action; comme nous l'avons dit, en nous appuyant sur la conscience; il est clair que la pureté unique de Jésus-Christ consistait simplement à n'opposer aucune résistance à l'influence divine, et que cette puissance, se déployant pleinement et librement en lui, était le seul principe positif de son activité. C'est donc Dieu qui vivait en Christ. Le mystère de l'incarnation est révélé dans les discours du Seigneur et dans sa conduite : c'est que Dieu trouvait en Jésus-Christ homme l'organe parfait de sa volonté. L'incarnation est l'accomplissement de l'inspiration ; l'incarnation est une idée morale; l'incarnation est un mystère *éternel*. Dieu veut constamment s'incarner dans l'humanité tout entière. Dieu veut en cet instant s'incarner en vous; mais vous lui résistez. Jésus de Nazareth ne lui a point résisté. C'est pourquoi Jésus est Dieu !

Mais comment Jésus a-t-il pu recevoir cette plénitude d'inspiration et de sainteté? Comment a-t-il pu devenir l'organe de la grâce sans

lui apporter aucun obstacle? L'absence de tout péché volontaire, actuel en Jésus nous apprend qu'il était dès sa naissance lavé de la tache originelle et revêtu d'une force qui le rendait supérieur aux influences corruptrices du milieu qui l'entourait. Il faut donc reconnaître en lui une création nouvelle, une restauration de l'innocence et de la liberté premières, la communication d'une vertu divine, la présence réelle de l'essence divine, une incarnation naturelle de Dieu, antérieure à l'exercice de sa liberté. L'humanité s'étant corrompue elle-même, il a fallu que Dieu se fît homme pour qu'un homme devînt Dieu.

Nous pouvons aller jusque-là, messieurs, sans oublier que Jésus nous est offert comme un modèle, et que cette proposition serait dérisoire, si les conditions du possible étaient essentiellement différentes pour nous et pour lui. Nous ne sommes appelés, je l'ai déjà dit, et cela s'entend de soi-même, qu'à réaliser notre vraie nature; si nous sommes appelés à imiter Jésus-Christ, il est donc clair que notre nature est pareille à celle de Christ. Nous n'ignorons pas que

Jésus pouvait faillir, puisque ses disciples ont jugé bon de nous apprendre qu'il a été tenté, et nous n'avons nul désir d'enlever toute signification sérieuse à ce sublime récit, où sont concentrés tous les intérêts du Ciel et du Monde. Nous considérons l'œuvre entière de notre salut comme une œuvre morale : l'esprit du christianisme tout entier nous oblige à la considérer ainsi, et nous sentons bien qu'elle perdrait ce caractère dès le moment où nous prêterions à notre Sauveur une infaillibilité métaphysique dont l'inévitable conséquence serait l'impossibilité de souffrir. L'histoire, d'ailleurs, nous montre assez les funestes conséquences où l'on est poussé, lorsqu'on établit, soit par spécification, soit par addition, une différence métaphysique entre la nature humaine et la nature de Christ. Il faut, avec Rome, aller chercher des modèles au-dessous de Jésus, qui recule dans les ombres du sanctuaire; ou bien, avec un protestantisme mal avisé, il faut séparer la religion de la morale, et faire d'une doctrine correcte l'unique condition du salut. Mais on s'abuse en cherchant dans l'enseignement su-

blime du disciple que Jésus aimait l'origine de ces aberrations. N'est-ce pas lui qui nous apprend à voir dans la perfection morale le sceau de la divinité? Cet éloge brûlant de la charité, qui s'échappe à flots si pressés des lèvres de Paul, St. Jean ne le résume-t-il pas dans cette parole limpide et sans fond : Dieu est amour?

Ce qui empêche l'orthodoxie de s'organiser et de se comprendre, ce qui la condamne à s'imposer en formules intraduisibles, au nom d'une problématique autorité, ce n'est pas l'excès de la foi, c'est son défaut : ce ne sont pas ses thèses positives sur la divinité de Jésus-Christ, c'est le matérialisme de son anthropologie, c'est le caractère abstrait de sa doctrine sur la création. La séparation absolue entre l'homme et Dieu, dont elle ne peut plus s'affranchir, est étrangère à la foi des apôtres et tout particulièrement étrangère au Théologien. St. Jean voit en Christ l'incarnation du Verbe éternel de Dieu; mais ce verbe créateur est le principe spirituel de la nature humaine. « La parole qui était avec Dieu et par laquelle toutes

choses ont été faites», c'est «la lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde» ; et cette théorie de l'humanité par laquelle nous cherchons à ressaisir l'unité de la pensée chrétienne, c'est St. Jean qui nous l'a donnée.

La même idée de l'humanité qui nous fait comprendre la nature de Jésus-Christ, nous marque également la portée de son sacrifice. L'idée de l'expiation remonte bien au delà des temps historiques. Elle est plantée comme un dard au cœur de l'humanité. Elle est essentielle à la conscience religieuse. On ne saurait s'en affranchir qu'en établissant que nous sommes actuellement en état de faire tout ce qui nous est demandé, c'est-à-dire, en effaçant l'idéal, en brisant par conséquent le ressort du progrès moral qu'on croit raffermir, ou bien en niant l'ordre moral lui-même. La substitution de l'innocent au coupable ne guérit pas cette blessure, elle l'envenime ; et la punition du coupable lui-même ne s'accorde pas avec l'amour.

Cherchons à dissiper ces obscurités, et d'abord demandons-nous ce que le besoin d'expia-

tion signifie. — Il exprime que les rapports entre l'homme et Dieu sont altérés, et que, pour les rétablir, il faut enlever un obstacle contre lequel l'homme est impuissant. Il n'y a pourtant d'autre obstacle que le pli de sa propre volonté; pour qu'il disparaisse, l'homme n'a qu'à vouloir le bien. Mais si l'humanité est solidaire, si c'est l'humanité qui est déviée ; il faut que l'humanité se redresse, il faut qu'elle ordonne et qu'elle accomplisse elle-même le sacrifice de la mauvaise nature qu'elle s'est donnée. Tel est le sens de la rédemption qui nous est acquise par la mort volontaire de Jésus-Christ. Nul d'entre nous ne peut être sauvé qu'en expiant ses péchés, nul ne le peut sans travailler au salut de ses frères, nul ne le peut sans la charité, c'est-à-dire sans le sacrifice. Mais nul, excepté Jésus, n'atteint réellement le but de son effort, parce que nul autre ne possède la charité absolue. Quand nous acceptons la douleur avec amour, et pour accomplir l'œuvre de l'amour, nous expions simultanément nos péchés et les péchés de l'humanité; mais les péchés de chacun dépassent la mesure de son sa-

crifice, parce qu'il aime faiblement, ou qu'il n'aime pas. Ce n'est pas l'idée de la réversibilité qui fausse la doctrine romaine des œuvres surérogatoires. S'il se trouvait un saint véritable, il possèderait d'ineffables mérites, dont il disposerait en faveur de l'humanité tout entière, suivant la loi parfaite de l'amour, la seule à laquelle un saint puisse obéir. Jésus est le Saint. L'humanité se trouve en chaque individu; mais elle est bien plus concentrée dans le saint que dans le pécheur, précisément parce qu'il est saint. La sainteté l'unissant à Dieu tout autrement qu'aucun autre homme, en fait le centre et la tige de l'humanité. Il l'est naturellement, surnaturellement, comme résultat de l'action providentielle qui s'exerce durant tout le cours de l'histoire; il l'est surtout parce qu'il veut l'être. La sainteté, qui est la charité, lui fait embrasser dans son amour toutes les créatures et toutes leurs misères. Cela nous paraîtrait-il tellement inexplicable? Alors nous serions à plaindre. Quel cœur aimant ne s'impute les fautes de ceux qu'il aime? qui ne cherche à s'en accuser? qui ne voudrait les racheter?

Si j'avais à représenter un trait pris à mon choix dans notre vieille histoire, j'essaierais de peindre le noble paysan du Bas-Unterwald renversé sous une croix, et cherchant encore d'un œil mourant l'œil mourant de celui qui a versé son sang pour tous. Christ est le type de tous les dévouements et de toutes les victoires. Il a attiré dans son sein tous les fers qui nous menaçaient; il a frayé le chemin de l'humanité! Christ résume en lui l'humanité, parce qu'il le veut: son universalité c'est sa charité; et l'imputation elle-même se trouve en dernier ressort une idée morale. Christ veut que nos péchés soient les siens, parce qu'il est amour. Et ils le deviennent en effet, quoique cette substitution soit impossible, parce que rien n'est impossible à l'amour. Pour admettre l'imputation de nos péchés à Christ, il faut croire que par l'énergie de sa volonté un être moral peut absorber en lui la vie d'un autre. Cette assertion nous étonne; mais elle doit être juste, puisque tout être est volonté. Ce qui est certain, c'est qu'elle est indispensable au christianisme : il faut que nous ayons habité en Christ comme il

promet d'habiter en nous. Christ renferme en lui, comme Adam, l'humanité tout entière ; il se nomme le second Adam. Mais l'universalité du premier individu était naturelle ; Jésus devient l'homme universel par sa charité.

D'ailleurs d'où vient qu'un saint nous soit né ? Ce n'est pas un hasard, c'est un miracle, et ce miracle est l'*accomplissement*. Jésus est le désiré des nations, le sage imaginé par les sages, le prophète annoncé par les prophètes. Il est le fruit du travail moral qui s'est opéré dans l'humanité tout entière, par l'influence de l'Esprit de Dieu. Sous ce point de vue encore il résume l'humanité.

Enfin le salut qu'il nous acquiert par son sacrifice, en absorbant notre nature corrompue pour la livrer à la mort, ce salut lui-même est une réalité morale. C'est la liberté morale que Jésus nous restitue, c'est-à-dire la faculté de nous dévouer, la faculté de nous sacrifier. Le salut est gratuit, mais il n'est pas contraint. Nous n'y entrons que par la foi, c'est-à-dire en nous unissant volontairement à Christ, en vivant de sa vie, en voulant ce qu'il veut. Comme le salut

est une vie, la foi est une naissance, qui s'accomplit dans une mort. Le salut consiste à répéter la passion de Christ; et la suprême félicité se trouve dans le sacrifice, parce que le bonheur est la plénitude de l'être, que la vérité de l'être est la vie, que la vérité de la vie consiste à vouloir, et que le sacrifice est le triomphe de la liberté.

Ainsi les dogmes du christianisme sont autant de réalités morales, et se déduisent sans difficulté des axiomes de la conscience morale. Nous en saisissons l'unité transparente dès l'instant où nous avons imposé silence à l'esprit charnel pour écouter la conscience. C'est elle qui nous apprend que l'ordre moral est l'ordre de la vérité. L'optimisme finit par l'emporter, mais il n'est justifié que lorsqu'il est accompli, c'est-à-dire lorsqu'il a compris le pessimisme, et qu'il le renferme en soi. Ce qui est doit être, mais ce qui est n'est pas nécessairement. Le mal est absorbé par le bien. Le mal n'est pas nécessaire; mais la possibilité du mal est la condition du bien.

SIXIÈME PARTIE

LES DESTINÉES DE L'ÉVANGILE



ONZIÈME LECTURE

Je viens faire mes dernières leçons. Dans la précédente, j'ai tenté quelques applications d'une philosophie dont il est temps d'exprimer le principe et de marquer la liaison.

Cette philosophie repose sur l'idée de la volonté. Si la volonté est la substance, les lois de la volonté sont les lois fondamentales et contiennent les raisons de tout ; la grandeur de la charité est la vraie grandeur, comme le veut Pascal ; le but de la science est le progrès de la vie morale, comme le veut Kant ; enfin, la raison appliquée à la volonté, la conscience

morale forme le critère supérieur de la vérité.

Je n'établis pas ce critérium moral d'une manière exclusive : il doit toujours s'accorder avec la logique, dont le rôle, essentiellement négatif, consiste à nous apprendre ce qui ne peut pas être, avec l'expérience, qui nous montre ce qui est. Mais la conscience, en nous enseignant ce qui doit être, nous donne le sens de ce qui est. Pour l'esprit spéculatif, elle est l'instrument des découvertes.

Nous voulons une explication de l'ensemble des faits connus, suggérée par la conscience morale et parfaitement d'accord avec la logique et l'expérience.

Par ces motifs, nous reconnaissons comme cause première l'être parfait, la volonté parfaite, l'amour, acte suprême de la liberté.

Dieu est amour, Dieu ne veut donc que le plus grand bien de l'être qu'il crée ; mais ce bien n'est pas accompli par la seule création ; le bien pour l'être créé consiste d'abord dans la faculté de choisir son but, de se créer soi-même, de s'achever ; il consiste, en un mot, dans la

liberté. Le bien parfait consiste dans l'harmonie des deux volontés, des deux créations, l'amour retournant à l'amour. Ce bien renferme donc nécessairement au point de départ la possibilité du mal.

L'expérience, interprétée par la conscience morale, ne permet pas de douter que cette possibilité ne se soit effectivement réalisée par la faute de l'être créé. Cependant, il faut que l'intention première de l'univers soit accomplie. Il faut que la créature mauvaise arrive au bien. De là le progrès. Il faut qu'elle l'obtienne par sa propre volonté. De là, la lenteur du progrès. La nature est corrompue, car la nature est le produit et l'organe de l'esprit, l'essence universelle est volonté. L'homme est ce qu'il s'est fait. Il doit souffrir, car la souffrance est la conscience du désordre, et pour réparer le désordre, il faut le connaître. L'homme doit mourir, car il doit abandonner sa nature. Par son propre fait, la souffrance et la mort sont devenues pour lui les conditions, les éléments du bien.

Il faut qu'il s'en instruise, et qu'il les accepte. Mais il est aveugle; il faut l'éclairer; il est es-

clave; il faut l'affranchir. Pour cet effet, il faut qu'une volonté nouvelle le pénètre et s'assimile la sienne: c'est une nouvelle création, c'est l'incarnation. Tous ces traits sont compris point pour point dans nos prémisses; ils découlent tous de la seule intention d'expliquer les faits par la suprématie de l'ordre moral.

Cependant l'unité vraie ne saurait être abstraite, puisqu'elle est libre. Cet esprit qui doit s'unir librement à Dieu, doit aussi réaliser librement sa propre unité, il est donc naturellement multiple. L'individualité est le moyen par lequel se réalise l'unité véritable, l'unité de l'amour. Par la puissance de l'amour, qui est la puissance absolue, puisque l'amour est la suprême énergie de la volonté, c'est-à-dire de l'être, chaque membre de cette unité vit de la vie de tous les autres. En aimant, en étant aimé, l'être particulier acquiert une valeur universelle. L'homme qui, dans le cours de la restauration, n'a point mis d'obstacle à l'action divine, celui-là vit de la vie divine, il est Dieu. Il aime parfaitement l'humanité et, par son amour, résume en lui l'humanité; il

est tout ensemble l'humanité et l'homme Dieu. En lui, l'humanité laisse mourir sa nature corrompue ; il la sauve, en lui inspirant l'esprit de sacrifice. L'apparition d'un tel homme est nécessaire à l'accomplissement du plan divin. Par l'inspiration de l'esprit, l'effort de l'humanité tout entière tend à le produire. Il sera le fils de l'Homme, l'humanité sera sa mère. Après lui, le progrès consistera à lui ressembler toujours davantage, et ceux qui deviendront pareils à lui lui rendront hommage, ils vivront et mourront à sa gloire, comme lui-même s'est donné pour les susciter.

Les Evangiles racontent que ce sauveur est né à l'époque de César Octavien, surnommé Auguste. Et, en effet, une révolution religieuse, qui finit par tout changer, commença sous le successeur de ce maître du monde. Le récit des Evangiles est-il fidèle? — Cette question n'entre pas dans le champ de notre étude. S'il l'est, nous comprenons maintenant que ce qui devait arriver est arrivé. S'il était faux, nous devrions attendre encore; mais nous aurions peut-être

plus de peine à nous expliquer la suite des évènements. Ce qui me paraît certain, c'est que l'histoire de Jésus et la doctrine chrétienne répondent aussi précisément qu'il est possible aux exigences de la conscience et de la pensée, placées en face des faits universellement constatés. Le christianisme ne remplit pas seulement, comme nous l'avons fait voir en premier lieu, les lacunes de la religion naturelle; il comble également celles du dualisme et celles du panthéisme; il résout l'énigme que le scepticisme pose à la pensée, et lui fait sa place en le réfutant. Si la vérité d'un système dépendait de sa corrélation fidèle avec l'esprit humain, il faudrait avouer que le christianisme est la vérité de tous les systèmes. Il accommode l'expérience et la raison, non pas à la façon du panthéisme, en frappant sur l'une et sur l'autre, mais en maintenant l'intégrité de leurs affirmations. Il résout toutes les dissonances de la pensée et du cœur dans un seul accord, dans un seul cri d'adoration, l'amour, l'amour absolu. Comme le métal en fusion remplit exactement son moule, dont il reproduit en relief les détails

les plus délicats, ainsi du christianisme et de la pensée. C'est dans ce sens qu'on a dit, il y a longtemps, que l'âme est naturellement chrétienne. Dans le cadre bien étroit de nos lectures, j'ai tenté d'ébaucher la preuve de cette assertion ; je serais heureux si vous la trouviez concluante ; je le serais encore, si vous daigniez m'offrir l'occasion de la compléter.

Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, sans doute, comment arrive-t-il que le christianisme rencontre tant d'incrédules et de détracteurs ; comment arrive-t-il surtout qu'après l'avoir autrefois adopté par un mouvement presque unanime, les nations européennes s'en détournent aujourd'hui ? Et comment ce fait, que vous avouez, se concilie-t-il avec la doctrine du progrès, que vous estimez une idée chrétienne ; comment l'accorder surtout avec le progrès réel, que nous constatons sur tant d'autres points ? — Cette question est bien naturelle, elle est pressante. Aussi je l'ai prévenue, et je veux lui consacrer ces deux derniers entretiens. Nous avons vu quel sens général le christianis-

me prête à l'histoire de l'humanité ; j'essaierai d'appliquer ces vues à l'état de la société contemporaine, en marquant comment cet état s'est produit.

L'homme est un problème pour lui-même : un problème fort compliqué, insoluble, aussi longtemps qu'on n'a pas saisi les rapports essentiels des hommes entre eux, les rapports de l'humanité avec le milieu qui l'entoure, et la cause dont elle procède. Pour reconnaître l'harmonie entre le christianisme et la raison, il faut que la raison se comprenne elle-même, et le christianisme lui est nécessaire pour cela. Ce cercle est inévitable. Le secret de la raison, je vous le dirai, c'est qu'elle est malade, mais elle est trop vaine pour l'avouer : l'orgueil même est son mal, voilà le fond de l'affaire !

Ensuite, messieurs, il est des circonstances qui rendent la raison plus ou moins excusable, et qui nous retiendront quelque temps. La doctrine nouvelle tomba d'abord dans des esprits que le judaïsme et le paganisme avaient formés. Elle fut naturellement interprétée dans le sens

de la philosophie des Grecs et de la sagesse hébraïque; elle s'altéra par ce mélange d'éléments étrangers à son esprit, discordants entre eux, et qui pourtant, de nos jours encore, semblent à plusieurs chrétiens former une partie intégrante de la foi. L'évidence intrinsèque du christianisme en fut obscurcie, et les hommes chargés de l'enseigner contractèrent bientôt l'habitude de chercher dans des attestations extérieures la preuve essentielle de sa vérité. On perdit de vue la parfaite raison qui règne dans toutes ses doctrines, lorsqu'on se crut dispensé de la mettre en évidence. Les interprétations qui tendaient à l'obscurcir eurent libre jeu.

Cependant la spéculation métaphysique prenait dans la religion nouvelle une place exagérée. Le christianisme renferme une philosophie, nous l'avons suffisamment constaté, mais au fond c'est quelque chose de bien différent et d'infiniment supérieur. Recevoir l'Evangile n'est pas un simple changement d'opinions, c'est un changement des tendances et des dispositions morales, et ce changement, c'est le

salut. Ce côté dominant tomba peu à peu dans l'ombre ; depuis le moment surtout où la persécution faisant place à la faveur, les honneurs de l'Eglise devinrent une source d'avantages temporels. Sous l'influence de l'esprit grec, qui plaçait dans la connaissance le but suprême de l'activité humaine, on fit consister l'essence de la religion dans un ensemble d'opinions. Ainsi le christianisme parut se transformer en une science plus ou moins séparée de la vie. Et par un malheureux concours, cette science cherchant à se fonder sur des déclarations qu'on réputait indiscutables en raison de leur origine, il suffisait d'en posséder les formules, sans avoir besoin de les comprendre. La béatitude à venir devint le prix d'une croyance exacte. Cette illusion a régné longtemps, et je n'oserais pas affirmer qu'elle soit partout dissipée.

Le christianisme devenait donc, sous l'influence de la philosophie, une affaire de science et de mémoire. En même temps, sous l'influence du judaïsme et des cultes antiques, on en fit un ensemble de rites, une loi destinée à

régler moins les dispositions de l'âme que les mouvements du corps. Cette double transformation était nécessaire pour lui donner le caractère que réclamaient également les habitudes du paganisme et les souvenirs hébreux, celui d'une institution sociale. En effet, on peut commander des cérémonies, on peut faire réciter les paroles d'un catéchisme, mais on ne peut pas imposer la conversion du cœur, la repentance, le renoncement, la charité. Pour élever la religion au rang officiel, il fallait donc en mettre l'essence ailleurs que dans la conversion. Si la foi était une vie de l'âme, on n'oserait jamais prétendre qu'une profession mensongère de cette foi soit indispensable à la société et que cette profession lui suffise. Ceux qui essaient d'accorder la conception morale de la religion avec l'idée d'un culte de l'Etat sont réduits à faire mouvoir la société dans un réseau de fictions. Le christianisme aspire à renouveler l'humanité; il contient le principe d'une société nouvelle, c'est incontestable; mais cette société ne saurait être qu'un idéal imparfaitement réalisé dans des groupes

éphémères, aussi longtemps que les mobiles d'action inspirés par le christianisme ne détermineront pas la conduite du grand nombre, aussi longtemps qu'il n'y aura pas des peuples convertis, une humanité régénérée.

Le vrai christianisme est inséparable de la liberté de penser, et quand il ne la trouve pas, il sait la prendre; quand il prévaut, il l'amène avec lui. En effet, nul esprit, nul esprit cultivé du moins et doué d'un certain ressort, ne peut recevoir une opinion sans l'examiner, ni prendre parti pour une cause qu'il n'a pas choisie. Et pourtant le christianisme demande une conviction personnelle, qui devienne le premier mobile de notre activité. — Le vrai christianisme appelle irrésistiblement la liberté de manifester sa pensée; car s'il a contre lui l'autorité, il en bravera les interdictions pour chercher à sauver les âmes; s'il en dispose, il ne voudra ni d'une adhésion hypocrite, ni d'un silence forcé qui l'empêcheraient de reconnaître ceux qui ont, avant tous les autres, besoin de sa prédication. Sans une entière liberté, les chrétiens auraient peine à se reconnaître, et pourtant, membres

d'un même corps, instruments d'une même pensée, il faut qu'ils se trouvent pour s'aimer et pour concerter leurs travaux. La société chrétienne se forme incessamment par la coopération, par la communion fraternelle de ceux que le Christ a touchés.

Ces vérités, messieurs, se font triviales au milieu de nous, nous pouvons le dire avec une humble reconnaissance. Mais, à deux pas d'ici, vous le savez, les thèses diamétralement contraires sont les axiomes universellement acceptés sans examen, et par l'incrédulité, qui s'en fait des armes puissantes, et par la suprême autorité religieuse. En vérité, le libéralisme, l'individualisme chrétiens sont nés d'hier, et pour les trouver proclamés et pratiqués sur le vieux continent, il ne faut pas s'écarter beaucoup de nos heureux bords.

La transformation du christianisme en un système de dogmes et de cérémonies accrut singulièrement la distance entre les laïques et le clergé; la prêtrise antique retrouva place dans une conception de la vie qui semblait l'exclure entièrement. Une hiérarchie d'inter-

médiaires visibles et invisibles s'interposa entre Dieu et la conscience, qui devait être son temple. Ainsi, la simplicité, l'intimité de l'idée chrétienne, altérées dès l'origine par le mélange d'éléments hétérogènes, furent sacrifiées aux espérances d'un socialisme prématuré.

Bientôt après, l'Eglise restait seule debout sur les ruines de l'Empire. Elle accueillit les barbares à leur arrivée, et les baptisa sans les transformer. Ses clercs formèrent les conseils de leurs grossiers chefs; elle donna des lois aux nouveaux peuples appelés dans le champ de l'histoire, et leur servit d'institutrice. Alors apparut clairement la destination providentielle du catholicisme. Si l'Eglise n'avait pas été jusqu'à un certain point matérialisée elle-même, la distance entre elle et les dépositaires de la force eût été si grande, que nulle combinaison naturelle n'aurait pu la faire subsister. Nos missions modernes chez les païens sont une œuvre de dévouement personnel, sans doute, mais, à bien des égards, c'est aussi une œuvre collective, et l'on n'en comprendrait pas la durée, si les missionnaires n'avaient pas la civili-

sation chrétienne pour pépinière et pour point d'appui. Les lettres et les arts, les traditions de l'antiquité se conservèrent dans l'Eglise avec le culte des idées morales. Toute notre civilisation sort du temple, aussi bien que les civilisations de l'antiquité. Rome a gardé le dépôt du christianisme pour l'humanité, en l'incorporant dans une milice perpétuelle, sous le commandement d'un chef visible. Quand la supériorité morale de la religion ne suffisait plus à la protéger; elle trouva pour défenseurs les représentants de l'intelligence et du savoir, unis par la foi des serments et par la puissance des intérêts. Tels sont les services de l'institution catholique, telle est sa grandeur, telle est aussi son infirmité.

Les prétentions de l'Eglise romaine au gouvernement de la terre sont l'expression altérée d'une vérité profonde, je veux dire la supériorité de l'intérêt religieux sur tous les autres. Dans une page qu'on n'ose plus citer, parce qu'elle est présente à trop de mémoires, Pascal esquisse la véritable hiérarchie, en opposant trois ordres de grandeurs : la force, l'in-

telligence et la charité, qui est la perfection de la volonté. La sphère religieuse et morale prime la sphère de la science et du talent; la distance qui les sépare surpasse infiniment la distance infinie dont la grandeur de la pensée surpasse les grandeurs de la chair. Le catholicisme témoigne de ces vérités, mais il les fausse. Il ne s'est attaché qu'à l'un des côtés de l'ordre, et n'a produit que la confusion. Le côté qu'il néglige, c'est que les trois sphères dont il marque très bien la valeur relative sont essentiellement distinctes, et qu'elles doivent rester distinctes. Et, en effet, du moment où la religion s'était matérialisée, cela ne pouvait plus être compris. De ce que la religion est supérieure à la science, on conclut qu'elle devait absorber la science, et la liberté de penser fut supprimée. De ce que les intérêts de l'esprit sont supérieurs à ceux du corps, on conclut que le représentant de l'esprit avait naturellement droit au gouvernement des corps. Par l'effet d'un premier abaissement, qui tenait peut-être à la force des choses, l'Eglise était entrée dans l'Etat; elle finit par l'engloutir. Elle exerça le pouvoir lé-

gislatif et le pouvoir judiciaire : la notion de la justice en fut altérée, et la religion elle-même s'y corrompit bien plus encore. Une fois réduit en code, le christianisme dut se borner, comme les lois civiles, à régir les actes extérieurs : il abandonna l'empire de l'esprit. Sous la couche de jurisprudence dont on les teignit, ses dogmes fondamentaux devinrent méconnaissables, l'idée de Dieu même en fut profondement obscurcie. Si le christianisme avait été diminué par les efforts des plus nobles intelligences pour le formuler en métaphysique, il descendit bien plus bas, lorsque, sous la préoccupation d'intérêts mondains, des prélats grossiers eux-mêmes y cherchèrent un moyen de gouverner la barbarie. De l'esprit à l'intelligence, de l'intelligence à la matière, c'est un déclin continu. Au pardon, prix d'une croyance correcte, on substitua la soumission implicite à l'Eglise et l'absolution du confesseur. La grâce devint inutile, parce qu'on accommoda la morale à la mesure des cœurs charnels ; mais on distingua deux morales : l'une, suffisante au salut, qui se résume à reconnaître l'autorité de

l'Eglise; l'autre, la morale des saints, la loi de perfection, chargée de commandements arbitraires.

» En prenant corps dans la prêtrise, en dictant la loi civile, en faisant la conquête du pouvoir, la religion était entrée dans la matière; elle s'y engagea profondément. Ce fut d'abord, semble-t-il, pour la combattre et pour la maudire sous toutes ses formes. La continence absolue, la pauvreté, la faim, les souffrances et les blessures volontaires semblèrent méritoires en elles-mêmes et devinrent les éléments essentiels de l'idéal chrétien. Mais ce matérialisme négatif accusait une préoccupation suspecte; le revers de la médaille apparut bientôt: si les moines relevèrent en Europe les arts utiles et la dignité du travail, s'ils en furent les premiers laboureurs et les premiers vignerons, ils y devinrent aussi les plus grands propriétaires, et ils y prirent goût. La richesse de l'Eglise ne parut pas importer moins au règne de Dieu sur la terre que la pauvreté de ses saints. L'étendue des biens de main-morte paralysa le développement économique des états

chrétiens, les peuples s'imposèrent de lourdes charges pour subvenir aux pompes de l'Eglise. Dispensatrice des grâces spirituelles, celle-ci ne craignit pas d'en battre monnaie. Elle fit comprendre que s'attaquer à ses biens était le plus grand de tous les péchés, et que nulle offense à la loi morale ne saurait fermer le lieu des délices à celui qui l'aurait enrichie, même par une simple disposition pour cause de mort. Tous ces effets devaient inévitablement se produire du moment où une société d'hommes, mêlée par ses intérêts à toutes les affaires du monde, avait pu substituer son autorité à l'autorité de la conscience [1]. »

Il suffit de rappeler ces choses pour faire comprendre pourquoi la société moderne s'est dégoûtée de la religion. Derrière l'amas d'abus qui recouvrent l'Evangile, il n'est pas toujours facile d'en discerner les traits. Le vrai christianisme, c'est la liberté, la paix, le progrès; il serait injuste sans doute de le charger des crimes commis en

[1] *Recherches de la méthode*, préface, pages XXXII-XXXIV. Le sujet principal des deux dernières lectures est traité plus complétement dans cette *préface*, à laquelle j'ai fait divers emprunts, dont les plus considérables sont indiqués par des guillemets.

son nom par ses ennemis ou par ceux qui ne le comprenaient point ; nulle vérité ne supporterait ce genre de critique, car il n'en est aucune dont on n'ait abusé. Mais pour que la distinction soit possible entre l'abus et les conséquences légitimes d'un principe, il faut être arrivé jusqu'à celui-ci. Si le nom du christianisme représente aux yeux d'un grand nombre la servitude, la guerre et l'esprit rétrograde, avons-nous de bonne foi sujet d'en être étonnés?

Nous portons la peine de notre passé. La plus haute aspiration de la pensée, c'est l'unité. Mais l'unité véritable implique la distinction. L'Église a voulu réaliser l'unité en absorbant la vie intellectuelle, la vie politique, la vie économique de la société ; elle n'a réalisé que le chaos, et ce chaos n'est pas encore débrouillé. Elle a gouverné directement de vastes domaines, dont il ne lui reste qu'un lambeau, et la possession de ce petit coin de terre, où des fils assez peu soumis tiennent garnison pour son compte, menace chaque jour d'allumer une guerre universelle.

C'est que les temps ont marché. « L'unité grandiose, mais factice de la société religieuse devait finir par céder à la réaction de tous les principes qu'elle opprimait. La religion s'était asservi l'intelligence ; mais la pensée y périssait, et dès le réveil des sciences expérimentales, les conflits les plus violents éclatèrent. La religion dictait le droit et suppléait l'Etat ; mais les pouvoirs militaires, que l'Eglise avait opprimés, entrèrent en lutte avec elle aussitôt que la centralisation leur eut rendu quelques forces : ils finirent par la dompter, et l'organe de Dieu sur la terre devint l'instrument des Césars.

» La confusion du principe moral et du principe juridique avait profondément altéré la doctrine ; la préoccupation des intérêts mondains avait avili ses représentants; l'Eglise, incapable de se régénérer, se déchira. La réforme donna un corps aux réclamations de la conscience, de la pensée et des intérêts, sans satisfaire entièrement les besoins dont elle était née. Elle ramena la religion de la matière à l'intelligence, elle ne sut pas remonter plus haut [1]. » Pareille

[1] *Recherches de la méthode*, préface, pages XXXV-XXXVI.

à l'Eglise des empereurs bysantins, elle chercha sa force dans la précision des formulaires.

A l'autorité factice d'un prêtre et d'un collége de prêtres, elle substitua l'autorité mal définie d'un recueil de livres. Pour le dogme, elle changea les conséquences du principe juridique introduit dans la religion, sans attaquer le vice à sa racine. En pratique, elle maintint plus sobrement, mais avec une énergie nouvelle, la confusion de la morale et du droit; elle sanctionna le principe de la contrainte en matière religieuse, et consomma bientôt l'assujettissement de l'Eglise au pouvoir civil.

Le catholicisme est à son tour devenu protestant. Il maintient, en dépit des démentis apparents que lui inflige l'histoire, la suprématie de la religion sur toutes les autres fonctions de l'existence individuelle et sociale. Il affirme la présence éternelle du Saint-Esprit dans son Eglise. Telle est encore aujourd'hui sa mission, telle est sa vérité. Mais de la supériorité de la sphère religieuse, il conclut à l'absorbtion de toutes les autres. Telle est la raison qui l'oblige

à soutenir une lutte inégale contre le droit, contre la liberté, contre l'Etat, contre la science, contre le travail, contre le progrès, contre toutes les aspirations les plus légitimes de la société pour se constituer dans l'ordre véritable.

Et cet envahissement des fonctions qui doivent rester libres, et conserver leur caractère propre, il est imposé au catholicisme par l'insuffisance de sa conception religieuse. Ce n'est pas la charité qui doit tout unir, c'est une corporation, c'est un pontife, ce sont quelques hommes qui doivent tout ordonner, en vertu de l'infaillibilité qu'ils s'attribuent. La religion a besoin de la richesse; elle a besoin du pouvoir, parce qu'elle n'est plus la religion : Dieu s'abaissant dans l'âme humaine, et l'âme s'élevant à Dieu pour ne former qu'une vie; c'est un système selon lequel, moyennant l'observation de certaines règles et l'emploi de certains intermédiaires prescrits, l'homme est sûr d'échapper aux souffrances éternelles et d'obtenir le bonheur après sa mort. Le Saint-Esprit s'est donné la loi de couler exclusivement et sans interruption dans certains canaux vivants, qui le

dirigent comme il leur plaît ; de sorte que, moyennant telle finance, le péché n'est plus un péché.

Une telle manière d'entendre l'institution de Jésus-Christ était légitime, aussi longtemps qu'il n'y en avait pas d'autre possible. La mission du catholicisme fut de discipliner des peuples enfants et de les amener à la vie de l'âme. Il fut le pédagogue de notre Europe ; mais, quand un gouverneur ne sait pas se retirer à temps, il maintient dans une enfance perpétuelle l'élève dont il avait promis de faire un homme. Et, quand ce gouverneur a beaucoup d'audace et d'esprit, il finit, vous ne l'ignorez pas, messieurs, par tirer gloire de son procédé.

La réforme du XVIe siècle a compromis la suprématie de la religion en confiant le gouvernement ecclésiastique au pouvoir militaire ; elle a relâché l'union de Christ et de son Eglise ; elle a méconnu l'action perpétuelle de l'Esprit dans l'humanité sanctifiée, en faisant reposer toute certitude religieuse sur l'autorité d'un recueil de textes dont elle affirme l'inspiration absolue sans justifier suffisamment cette

allégation. Telle est sa part d'erreur; elle est assez grande pour nous expliquer le malaise dont le protestantisme est travaillé. — Mais la réforme a rendu l'honneur à Dieu, en abrogeant l'idolâtrie d'un pouvoir humain infaillible; elle a rendu la vie à l'esprit humain, en livrant à ses recherches l'interprétation des Ecritures. Et cette liberté limitée a suffi pour placer bientôt les nations protestantes à la tête de la civilisation. Pour la barrière, elle était trop faible; tout a passé par la porte ouverte au libre examen, tout, y compris la réforme elle-même, et nulle puissance au monde ne saurait la refermer. Au moment où la croix de Jésus-Christ disparaissait sous les pampres d'un nouveau paganisme, sous les échafauds et les draperies d'une métaphysique artificielle et d'une politique mondaine, les réformateurs l'ont remise debout devant les consciences. Telle est la vérité de leur œuvre; elle ne périra point.

DOUZIÈME LECTURE

En investissant le pouvoir civil de l'autorité religieuse, la réforme a simplement consacré un fait qui tendait à prévaloir depuis plusieurs siècles : la prépondérance de l'Etat, du droit et de la politique, sur l'Eglise et sur la foi. La même révolution s'accomplissait dans les pays où le protestantisme succombait ; car ce sont les princes, guidés le plus souvent par un intérêt tout mondain, qui l'y ont écrasé, et c'est eux qui ont exploité la victoire.

Enfin, la religion, profondément altérée par son mélange avec les principes inférieurs

qu'elle opprimait et dénaturait, finit par succomber sous leur réaction : réaction des sens, de la raison, de la liberté, de tous les intérêts, de toutes les passions, bonnes ou mauvaises.

Quand l'intérêt religieux cessait d'être le premier, il ne pouvait que s'évanouir complètement. Après une lutte violente pour déposséder l'Eglise de la place qu'elle occupait matériellement dans la société, l'aversion fit place à l'indifférence religieuse. Il fallait que l'Etat et le droit s'émancipassent; ils ne pouvaient le faire qu'en prenant momentanément le haut du pavé. La politique devint la religion de la société. Le besoin d'infini, qui fait la dignité de notre nature, s'efforça, comme autrefois chez les Romains, de se satisfaire dans cet élément grossier; il produisit le fanatisme de la révolution et le fanatisme des conquêtes. Cependant cette phase de l'esprit ne fut pas stérile : la pensée, s'appliquant à la liberté civile, posa les principes du gouvernement constitutionnel. D'immenses progrès scientifiques, industriels, juridiques et moraux s'accomplirent en peu de temps. Mais, avant que le but fût

atteint, l'impulsion qui avait produit tout cela fut épuisée. Il ne pouvait en être autrement, parce qu'on poursuivait un fantôme : la politique, ne renfermant rien d'absolu, ne saurait devenir notre religion sans consumer l'humanité dans un effort impuissant et contradictoire. La liberté politique est un bien négatif. Pour le conserver, il faut avant tout une modération universelle, et par conséquent des cœurs remplis d'un amour qui soit capable de les satisfaire. Le maintien d'institutions libérales n'est possible que chez un peuple religieux, dans les intérêts duquel la politique reste au second rang. Est-il encore besoin de le dire? le despotisme des masses, aboutissant au despotisme d'un seul, tel est le résultat inévitable des efforts entrepris pour réaliser l'absolu dans la politique.

Les peuples modernes ont fait cette expérience et paraissent en avoir profité. La liberté, qu'adoraient nos pères, est aujourd'hui la superstition de quelques esprits en retard. C'est un simple fait; je le soumets aux critiques in-

génieux qui, n'admettant pour l'esprit humain qu'une vérité relative, tiennent par-dessus tout à rester au niveau de leur époque. Ils ne sont pas au bout des conséquences de leur principe. Leur libéralisme est une vieillerie doctrinaire. Le siècle les a déjà distancés. Il ne croit pas plus à la liberté qu'il ne croit à la philosophie, à l'Evangile : il croit à l'argent.

Eh bien, il faut avoir le courage de le dire, en quelque sens cette évolution suprême aussi constitue un progrès. Pour dégager nettement les idées de l'Etat et du droit, il fallait, disions-nous, que la politique s'émancipât de la religion, et la politique ne pouvait y réussir qu'en usurpant l'empire des esprits, en proclamant sa suprématie ; elle en avait donc le droit à son heure. De même il convient que l'économie s'émancipe de l'intérêt politique pour trouver sa propre loi, pour vérifier ses théories et pour les faire passer dans les institutions et dans les mœurs ; elle ne peut y réussir qu'en s'emparant momentanément de la première place. Après l'enfantement du système représentatif, l'enfantement du libre

échange : tel est, je crois, le sens, telle est la portée du règne de la spéculation financière. Je ne lui refuse pas mon hommage, mais je fais des vœux pour qu'il passe vite. Je le souhaite sans beaucoup d'espoir, car enfin, ne pouvant tomber plus bas, il est naturel qu'on s'arrête.

Cependant, rassurons-nous, un tel état de choses ne saurait se prolonger indéfiniment. Si la société du moyen âge nous a montré, dans son unité brutale, la confusion de tous les ordres d'intérêts; la société contemporaine nous les présente dans un complet renversement. Elle a les pieds en haut et la tête en bas: la pensée et l'Etat soumis à la Bourse, Dieu soumis à l'Etat, voilà sa posture. Et les conséquences de ce désordre absolu sont trop manifestes pour s'y méprendre. L'abaissement des esprits et des caractères, un despotisme ruineux, la guerre sociale, tels sont les infaillibles résultats du mouvement qui propose la richesse pour but suprême aux efforts de l'humanité.

Il faut remettre à leur place les intérêts infinis, les intérêts éternels. Mais ce n'est pas en

reculant qu'on y parviendra, c'est en avançant toujours. L'erreur commune aux deux formes du christianisme qui se partageaient le théâtre de l'histoire au commencement des temps modernes, c'est d'avoir voulu mettre l'esprit humain dans l'incapacité d'agir : l'une, en le plaçant sous un joug, l'autre, en l'attachant à un cep. Elles n'osent pas confier leur voile au souffle de l'Esprit. Il leur faut un procédé mécanique pour discerner l'humain du divin. Elles veulent découvrir la vérité à dés signes matériels. Elles cherchent des infaillibilités visibles, qui leur donnent un point d'appui en dehors de l'esprit humain. C'est la condition indispensable à l'établissement d'une foi d'autorité, sans laquelle il semble bien difficile, j'en conviens, d'établir la religion sur les multitudes. Mais, les signes de cette infaillible inspiration des écrits ou des personnes, c'est toujours l'esprit humain qui les apprécie. De fait, on n'aboutit qu'à l'autorité de l'homme sur l'homme, c'est-à-dire au fond à la prêtrise. Bientôt, d'ailleurs, le levier se brise, ou bien il broie la pierre sur laquelle on essayait de le

manœuvrer. En religion comme en philosophie, la tentative de sortir de soi se montre illusoire.

La foi d'autorité ne put résister à la critique qui s'exerçait à la fois sur les titres de la religion dans le passé et sur ses résultats dans le présent; critique partiale et passionnée, mais qui répondait après tout aux besoins de l'esprit humain et du christianisme lui-même. La foi d'autorité n'est et ne peut être qu'un stage. Pour m'assurer qu'une doctrine est raisonnable, salutaire, divine, il est absolument nécessaire que je puisse la mettre en question. Les attestations étrangères au moyen desquelles on voudrait m'imposer la croyance, restent comme une barrière entre mon cœur et la vérité. La foi véritable est une foi d'expérience, une foi de régénération. Aussi longtemps que nous ne trouvons pas l'Evangile parfaitement raisonnable en lui-même, il n'a pas restauré notre raison, nous ne sommes qu'à demi chrétiens. Mais celui qui l'a compris, qui l'a goûté, celui-là n'est plus croyant de par l'autorité extérieure. Aux docteurs qui lui allègueraient de

telles preuves, il répondra aussitôt, comme les hommes de Sichar à cette femme que Jésus avait trouvée près du puits de Jacob : « Ce n'est plus à cause de ce que tu nous dis que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons que c'est lui qui est véritablement le Christ, le Sauveur du monde. » Il faut que le fond même de notre esprit adhère au fond même du christianisme, et cette pénétration réciproque est impossible sans une entière liberté de penser.

Je me suis exprimé sans réserve, et durement, parce que je ne veux souffrir aucune équivoque. Je me suis donné pour tâche de vous présenter un tout intelligible par lui-même, et qui pût supporter l'examen de la critique. Sans cet anneau-ci, ma pensée ne se rejoindrait pas et tout le reste tomberait. Mais gardons-nous de rien outrer ni de rien oublier. Ce qui fait le fond du christianisme à mes yeux, je l'ai déjà dit, ce sont des faits. Sans la Bible, ces faits nous seraient inconnus. La Bible est le moyen par lequel la Providence divine nous a révélé le salut. Nous y trouvons les propres paroles

de notre Sauveur, qui sont absolument inimitables. Nous y trouvons, dans les écrits des apôtres, la puissance de l'Esprit de Dieu. La Bible est la source des lumières religieuses et la mesure de la vérité. Seulement, pour en apprécier la valeur infinie, il faut avoir reconnu la réalité des faits qu'elle enseigne ; et pour y arriver, il faut l'aborder sans parti pris. Si, par exemple, nous trouvons quelques divergences dans les opinions des apôtres ou dans les récits des Evangiles, il ne faut pas être réduit à les nier. L'autorité absolue de la lettre, fondée sur l'idée d'une inspiration que les auteurs sacrés ne s'attribuent point eux-mêmes, nous empêche de les comprendre. Ce n'est pas un fondement, c'est un obstacle. Le progrès religieux exigeait donc que cette foi d'autorité tombât, et, en effet, elle est à peu près tombée. Les efforts tentés pour la relever chez les protestants et chez les catholiques ne sont pas restés sans effets; nous dirons même que les fruits de ces réveils ont été très grands et très beaux ; mais, entre eux et les besoins, il n'y a pas de proportion. Ils tiennent une place dans l'his-

toire contemporaine; ils n'en ont pas fait dévier la marche. Le but est ailleurs; la foi d'autorité s'en va.

Disons mieux, messieurs, elle est passée. Les dernières conséquences de sa disparition commencent à poindre dans les faits. La pensée moderne s'est constituée, depuis deux ou trois siècles déjà, sur la négation de la foi d'autorité. Elle a fini par faire reconnaître son indépendance par les pouvoirs matériels, et s'est appliquée à résoudre avec ses seules forces, les fameux problèmes de nos origines et de nos destinées; en affectant de repousser aussi loin que possible les solutions proposées par une religion dont les esprits s'étaient dégoûtés. Croyant inventer, elle a renouvelé les vieux systèmes des Indous et des Grecs, que nous avons essayé d'apprécier il y a quelques jours. Croyant avancer, elle s'est fatiguée dans un labyrinthe, où ne manquent pas les perspectives intéressantes, mais dont tous les sentiers la ramènent au même point. En fin de compte, elle s'est trouvée insuffisante: le doute a paru le dernier mot de la sagesse; les re-

cherches philosophiques sont tombées dans un discrédit profond, et l'incurable curiosité de l'esprit humain s'est rejetée avec passion sur l'histoire.

Il m'est impossible de comprendre cette évolution dans le sens que le scepticisme contemporain cherche à lui donner. Si la pensée avait entièrement quitté l'espoir de la vérité, les études historiques auraient perdu leur attrait aussi bien que les recherches spéculatives. Comment se passionner pour un amas d'opinions nécessairement fausses, également fausses? Je dis également fausses, car tout choix entre elles serait arbitraire, si nous ne pouvons pas les comparer à la vérité. Non; si l'on tient tant à savoir ce que nos devanciers ont cru, c'est qu'on se flatte encore d'arriver par ce chemin à trouver ce qu'il faut croire. Ils représentaient bien les tendances de leur époque, ces écrivains ingénieux qui ont cherché dans la psychologie un moyen de discerner l'erreur de la vérité dans les systèmes antérieurs, et qui ont essayé de formuler une philosophie éclectique. Mais le réactif qu'ils demandaient, ils n'ont pas su le

découvrir, parce qu'ils n'ont pas creusé jusqu'à la conscience, et leur synthèse hâtive ne pouvait pas aboutir, parce qu'ils en ont trié les éléments sous l'empire de préoccupations et de préjugés arbitraires. La pierre qu'ils avaient rejetée de parti pris était la roche vive taillée pour le coin de l'édifice. Je ne sais quelle superstition révolutionnaire, quel amour-propre de régiment, ou quelle répugnance instinctive les ont empêchés de s'adresser à l'Evangile, qu'on ne dédaignait pourtant pas de piller. Il y avait dans cette exclusion une inconséquence singulière. Si les religions, comme les philosophies, sont les monuments du travail de l'esprit humain; si les systèmes philosophiques ne sont, en dernière analyse, que des religions raisonnées après coup (l'histoire démontre cette vérité, que le bon sens fait pressentir), pourquoi s'arrêter aux ouvrages de seconde main? Pourquoi juger les opinions sur une enseigne, pourquoi ne pas aller à la source et pourquoi ne pas consulter la raison dans ses manifestations spontanées, les plus vastes après tout, les plus hardies, les plus grandioses par le rôle qu'elles

ont eu dans l'histoire, et probablement les plus profondes? Une telle séparation n'était pas justifiable, elle n'était pas sérieuse, elle ne pouvait pas durer.

De nos jours, l'érudition critique se porte sur les religions de préférence aux philosophies; mais elle les aborde avec l'opinion arrêtée d'avance qu'elles ne sauraient reposer sur des faits réels. Comme si, dans l'ignorance du vrai, l'érudition possédait des moyens sûrs de marquer les bornes du possible! Cette préoccupation systématique devient fatigante. Suivant le mouvement général de l'histoire, le moment arrive où la raison affranchie doit aborder le christianisme sans parti pris d'aucune espèce, pour lui demander ce qu'il signifie. C'est dans cet esprit, messieurs, c'est avec cette indépendance que nous l'avons interrogé.

Nous avons vu qu'il forme un système parfaitement enchaîné, reposant sur cette proposition d'une évidence resplendissante, et qui subsistera perpétuellement, quoique la négation systématique se trouve aujourd'hui dans la

funeste obligation de l'attaquer, savoir que le principe de toutes choses est la réalité absolue : une volonté parfaite, un amour libre et tout puissant. Nous avons vu que le christianisme répond parfaitement aux besoins de la conscience morale et du cœur humain. Nous avons vu qu'il nous donne la seule explication des faits conciliable avec les exigences de la conscience et de la raison, la seule conséquente à elle-même, la seule qu'il soit possible de pousser jusqu'au bout. Il satisfait donc à toutes les épreuves. Nous avons interrogé les trois critères indépendants, immuables et certains : la logique, la conscience, l'expérience, et toutes trois nous disent également : « Le christianisme renferme les solutions que vous cherchez; il contient l'explication du passé et la puissance de l'avenir, pourvu toutefois que les faits rapportés dans ses traditions se soient réellement passés comme il l'enseigne. »

La question de fait subsiste donc. Mais si, par la nature des choses, il était impossible qu'elle reçût jamais une solution évidente à tous les yeux; s'il fallait douter même qu'elle

pût jamais être soumise à un examen vraiment impartial ; s'il y avait pour la religion elle-même (dans l'hypothèse de sa vérité) un intérêt puissant à se couvrir de quelques voiles afin de laisser à la foi ses vrais mobiles, de quel côté nous porteraient la raison et la conscience? Ne diraient-elles pas : « L'Evangile est vrai ; nous le croyons sans démonstration. Il faut qu'il soit vrai par cela même qu'il répond à tous nos besoins? » Tel sera, je crois, le langage d'un esprit indépendant, mais impartial. « Le christianisme est vrai, dira-t-il, et puisqu'il est vrai, il est révélé. Il est révélé, car il prétend l'être, lui qui est la vérité ; et moi qui trouve en lui l'objet de toutes mes bonnes aspirations, je n'étais pourtant point capable de le produire. »

La révélation, c'est Jésus-Christ.

Jésus est venu, il est mort, il est ressuscité. Il est venu, dis-je, parce que, si l'histoire antérieure à lui n'était pas la préparation du salut, elle serait une énigme monstrueuse. Il est ressuscité, parce que, sans sa résurrection, les temps qui ont suivi les jours de sa chair n'auraient point de sens. Tout s'explique avec lui, nous l'avons

vu ; sans lui, tout n'est que ténèbres. En résumé, messieurs, nous restons devant cette alternative : ou l'Evangile est la vérité, ou l'univers n'est qu'un mensonge.

Voici donc la réponse à la question que nous nous sommes posée hier : d'où vient que l'Eglise s'est éloignée de l'Evangile? voici la mission de l'incrédulité moderne et des systèmes qu'elle a produits. « Ils devaient affranchir la chrétienté d'une forme de croyance qui, par sa nature même, condamnait le christianisme à rester en dehors de la conscience, et nous empêchait d'en saisir l'intimité, l'unité, l'excellence parfaite. Ils forment la transition nécessaire de la foi d'autorité à la foi d'assimilation, seule capable de régénérer entièrement la pensée et le cœur. »

Les temps où nous vivons parlent un langage bien clair à celui qui les écoute paisiblement, libre des préoccupations d'une incrédulité systématique, libre aussi des préoccupations sectaires et serviles qui rétrécissent la religion.

La liberté du culte et de la pensée sort de la controverse, et passe des faits dans les lois. Les fers des esclaves sont brisés, ici par des résolutions généreuses et pacifiques, là, par d'épouvantables guerres. Nos missions rayonnent sur tout le globe, et des peuples entiers sont amenés à la civilisation par l'Evangile. Une charité sérieuse étudie toutes les formes de la misère, et partout, à côté du mal, nous voyons surgir un remède ou du moins un palliatif. Les principes de la morale chrétienne sont mieux compris aujourd'hui des hommes de bonne volonté, même étrangers à la foi, qu'ils ne le furent jamais en d'autres temps au sein de l'Eglise. Les campagnes sont déjà blondes, les arbres couverts de fleurs; tout présage une moisson magnifique, un nouvel épanouissement de l'Eglise. La philosophie laisse tomber ses prétentions. L'Evangile sort des conventions et des fictions qui défiguraient sa beauté souveraine. Les flambeaux s'allument: tout est prêt, semble-t-il, pour l'union définitive de l'homme et de la vérité.

Mais, d'un autre côté, la pensée languit, la

littérature s'abaisse, le luxe devient grossier et frivole, on n'agite plus les grands problèmes, le monde ne se soucie plus de la vérité, il veut l'or et l'éclat de l'or, des spectacles, et tout le plaisir qu'on peut avoir sans dépense d'esprit. Le reste l'ennuie. La conséquence des opinions le fatigue, la sévérité des mœurs l'excède. Le vice refuse à la vertu ce léger tribut, cet hommage qu'il consentit si longtemps à lui payer. Les écrivains à la mode font de la conscience une illusion, de la religion une poésie et de la morale un raffinement. Les romanciers ne se bornent plus à préconiser l'adultère, ils glorifient la jalousie de l'amant contre le mari, et ces compositions fétides, écrites avec une affectation insupportable, trouvent des admirateurs chez les critiques les plus justement renommés. L'athéisme s'amuse à composer des prières. Voyant qu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter Dieu, on fait bravement sortir l'humanité du néant. On ne condamne plus l'Evangile pour ses miracles, mais pour ses tendances morales. Ce que jusqu'ici la conscience publique appelait bien, on l'appelle mal, et ce

que la conscience flétrissait, on le glorifie. Dans les affaires, dans la famille, dans l'Etat, les actes répondent à ces doctrines.

Il n'y a plus à s'y méprendre. Toute équivoque est impossible pour celui qui ne cherche pas à être trompé; les masques tombent; le bien et le mal combattent à ciel ouvert, sous leurs propres couleurs. Toutes réserves faites, c'est là, je crois, qu'il faut chercher le secret des répugnances passionnées qu'inspire le christianisme, et de la superbe indifférence dont l'habileté sait les couvrir. De là vient le faible succès de toutes les apologies, surtout de celles où les partis et les passions étrangères n'entrent pour rien. Les uns n'en ont pas besoin, les autres n'en veulent pas et ne les discutent pas.

Notre siècle reproduit fidèlement son devancier, qui avait commencé par attaquer la religion révélée, et qui finit par attaquer avec le même acharnement Dieu et le devoir. Cette marche est forcée, parce que, avec l'enseignement des faits, tout esprit conséquent qui croit encore à Dieu et au devoir remonte bientôt à la nécessité du christianisme; vous l'avez vu dans

ces entretiens. Quelle que soit l'évidence interne de l'Evangile pour les esprits tournés vers le but qu'il poursuit, il exigera toujours de nous deux choses dures : l'aveu de notre misère et la lutte contre nos passions. Ceux qui ne veulent ni s'humilier, ni se repentir, font bien de nier Dieu, c'est couper le mal à la racine.

Les répugnances qu'inspirent le christianisme et la croyance en Dieu, qui en est solidaire, ont leur source au fond du cœur, disons-nous. Mais la conscience ne meurt pas sans se défendre. Ceux qui ne croient qu'à l'intérêt sont touchés par le dévouement, quand ils le rencontrent. Ce qui a gagné les cœurs à notre Maître, c'est qu'il allait de lieu en lieu faisant du bien. Ceux qui luttent contre la vérité sont les plus à plaindre de tous les hommes; c'est eux que nous devons aimer le plus. Montrons-leur la réalité de nos convictions par notre vie. Ce sont les chrétiens de tête, hélas! qui ferment l'accès du temple aux multitudes.

Et puis les chrétiens ont une force que le monde ne connaît pas. Celui qui a dit : « Demandez et l'on vous donnera, » nous apprend

à répéter : « Que ton règne vienne. » Les raisonnements sont extrêmement peu de chose : je l'avoue sans amertume après avoir tant raisonné. La véritable démonstration de l'Evangile est en vous-mêmes : c'est l'exemple et c'est la prière.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Les principes de la religion naturelle.

DEUXIÈME PARTIE

Réfutation de la religion naturelle.

TROISIÈME PARTIE

Les systèmes.

QUATRIÈME PARTIE

Le Dieu de l'Evangile.

CINQUIÈME PARTIE

La logique de l'Evangile.

SIXIÈME PARTIE

Les destinées de l'Evangile.



